

في
الفلسفة الإلهية
وصلاتها بالفلسفة اليونانية

تأليف

الدكتور

عوض الله جاد حجازي

أستاذ الفلسفة المساعد
في كلية أصول الدين
جامعة الأزهر

الدكتور

محمد السيد نعيم

أستاذ الفلسفة المساعد
في كلية أصول الدين
جامعة الأزهر

الطبعة الثانية

مزيدة منقحة

حقوق الطبع محفوظة للمؤلفين

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

في
الفلسفة الإسلامية
وصلاتها بالفلسفة اليونانية

تأليف

الدكتور

عوض الله جبار حجازي

أستاذ الفلسفة المساعد

في كلية أصول الدين

جامعة الأزهر

الدكتور

محمد السيد نعيم

أستاذ الفلسفة المساعد

في كلية أصول الدين

جامعة الأزهر



الطبعة الثانية

مزيدة منقحة

حقوق الطبع محفوظة للمؤلفين

دار الطباعة المحمدية بالأزهر بالقاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، الذي بعثه الله في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ، ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، فأخرجهم من ظلمة الشك إلى نور اليقين ، وأرشدهم إلى الحق ، وهداهم إلى صراط مستقيم .

وبعد

فهذه دراسات في الفلسفة تشتمل على التعريف بها في مراحلها المختلفة ، وبيان سماتها في كل مرحلة ، وذكر أشهر مفكرها مع شيء من التفصيل فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية ، كما تشتمل على الفلسفة الإسلامية في نشأتها وتطورها وتأثيرها بنظم الإسلام ، وبالفلسفات القديمة التي سبقتها ، وخاصة الفلسفة اليونانية مع ترجمة لأشهر فلاسفة المسلمين ، وبيان مناهجهم وصفاتهم المشتركة ، وعرض لأهم آرائهم ، ومدى تأثيرهم فيها بغيرهم من الفلاسفة

وقد توخينا فيها التركيز في المادة والوضوح في العرض ، حتى تكون سهلة المثال ، بعيدة عن التعقيد والغموض ، وأملنا أن تكون هذه الدراسات وسيلة يستعين بها طلاب الفلسفة على قراءات أكثر ، ومطالعات أوسع وأعمق ، حتى يصلوا حاضرم بماضى أسلافهم من حكماء المسلمين في البحث والتنقيب ، والانتفاع بنعمة العقل ، وبذا يصلون إلى الحق والخير والجمال .

والله نسأل أن يمدنا بعونه ، وأن يسدد خطانا نحو الخير ، إنه نعم العون ، ومنه التوفيق والسداد ؟

المؤلفان

القاهرة في } ٢٣ من جمادى الأولى سنة ١٣٧٩ هـ
الموافق ٢٤ من نوفمبر سنة ١٩٥٩ م

تمهيد

عندما وجد الإنسان على ظهر الأرض رأى هذا العالم الذى يحيط به ، وشاهد الأرض بمائها وحيوانها ونباتها وجمادها ، والسماء وما فيها من شمس تضيء ، وقرينير ، وكواكب تتلألأ فى الظلام ، وأدرك ما فى بيئته من رياح وأمطار ، وما يتعاقب عليه من ليل ونهار ، رأى أناساً يوجدون ثم يموتون ؛ وشاهد أنواعاً شتى من الحيوان والنبات منها ما ينفع ومنها يضر ، وأحداً من الحياة تقع كل يوم فى محيطه ، منها ما يسعده ومنها ما يؤدى إلى شقائه .

فأثار ذلك كله فى نفسه الدهشة والاستغراب ، وحاول أن يتعرف على كل شيء ، ومصدره الذى نشأ عنه ، ومصيره الذى يؤول إليه ، وعلاقة كل شيء بغيره ورغب فى الوقوف على حقيقة الأشياء التى تحيط به ، فأخذ يفكر فى ملكوت السموات والأرض ويسائل نفسه : لماذا كان هذا هكذا ولم يكن غيره ؟ ومن أين وجد ؟ وإلى أين يصير ؟

ثم أخذ يحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بما يتفق مع خبرته وثقافته حينذاك ، ومنذ أن بدأ الإنسان هذه المحاولة قيل عنه : (إنه يتفلسف) ، وسميت هذه المحاولة : (الفلسفة) .

وعلى ذلك فعنى الفلسفة بوجه عام : هو البحث فى حقائق الأشياء ، وعللها وغاياتها وعلاوة بعضها ببعض .

والتفلسف على هذا المعنى حظ مشترك بين جميع الناس ، فكل إنسان يفكر فى الكون ، ويحاول تفسيره وتعليل أحداثه ، وكل إنسان ينظر إلى الحياة نظره الخاصة ويلتمس تفسيرها وتعليلها .

فهل لنا من أجل ذلك أن نصف كل إنسان بأنه فيلسوف ؟

نعم ، كان يمكن ذلك لو لم يصطلح الفلاسفة على خلاف ذلك ، فقد اصطالحوا على أن كلمة فيلسوف لا تطلق إطلاقاً عاماً على كل من يفكر ويتدبر ويحاول أن يتعرف حقيقة بعض الأشياء .

إنما الفيلسوف هو من وقف عقله وتفكيره على البحث عن الحقيقة أينما كانت ، وفى أى مظهر من مظاهر الكون تجلت معتمداً فى ذلك كله على التفكير الحر والمنطق الإنسانى الخالص .

وقد كان الإنسان فى أول عهده بالحياة يفكر فيما حوله حتى يستطيع أن يجلب لنفسه النفع ويدفع عنها الضرر ، وحتى يكون أقدر على جمع القوت ، وتحصيل الضرورى من أسباب الحياة ، فلم تكن المعرفة حينذاك تقصد لذاتها أو لإشباع تلك الغريزة المركوزة فيه وهى غريزة حب الاستطلاع ، ولكنه بعد أن دفعت به عجلة الزمن إلى الأمام ، واستطاع أن يحصل قوته بيسر ومهولة ، وأن يدفع عنه أسباب الخطر ، التى تحيط به .

أخذ يفكر في الموجودات بقصد التعرف عليها ؛ لافتراراً من الجهل ولا جرياً وراء منفعة خاصة ولكن لأن معرفة الحقيقة أصبحت عنده الغاية التي ليس وراءها غاية ، وهي الغاية التي يريد الحصول عليها لذاتها ، ولم تعد وسيلة إلى شيء سواها .

الفلسفة

معناها ، ومزاحلها ، وشماتها في كل مرحلة

تعريف الفلسفة في اللغة :

كلمة « فلسفة » ، ليست عربية الأصل ، فقد نحتها العرب من كلمتين يونانيتين : إحداهما « فيلو » ومعناها محبة أو صداقة ، والثانية « سوفيا » ومعناها الحكمة ، فتكون الفلسفة عبارة عن محبة الحكمة .

أما كلمة « فيلسوف » ، فهي ترجع أيضاً إلى كلمتين يونانيتين : إحداهما « فيلوس » ، أي محب أو راغب ، والثانية « سوفوس » ، أي حكمة أو معرفة ، فـ (الفيلوسوفوس) هو محب الحكمة أو الراغب في المعرفة ، وقد نحت منه العرب كلمة فيلسوف التي صارت نعتاً لأولئك الراغبين في المعرفة ، المحاولين تبين الحقائق .

وبعد أن دخلت كلمتا « الفلسفة » و « الفيلسوف » في اللغة العربية صاغ العرب من ذلك الفعل بأنواعه ، فقالوا : تفلسف يتفلسف ، ثم قالوا : هو متفلسف ، وهم متفلسفة ، كما جعلوا الحكمة مرادفة للفلسفة ، فقالوا : (حكماء الإسلام) بمعنى (فلاسفة الإسلام) .

ولم تستعمل كلمة فلسفة عند اليونان إلا منذ القرن السادس قبل الميلاد ، ولم يكن معناها محددأ ولا مضبوطأ في أول الأمر ، بل كانت تشمل كل ثقافة إنسانية أيا كان موضوع هذه الثقافة ، كما كانت تشمل كل رغبة في الاطلاع .

وكان الفلاسفة إلى عهد سقراط يدعون بالسوفيست ، أى الحكماء والعلماء الطبيعيين أو العقلاء المتبصرين الذين أتقنوا فن القول وفن السير في الحياة بنجاح ، حتى إذا ماجاء سقراط حمله تواضعه على أن يقول : إتنى لست (سوفيست) وإنما أنا (فيلوسوفوس) أى إتنى لست بحكيم ، ولكننى محب للحكمة فحسب .

ويرجح بعض الباحثين أن أقدم سفر يونانى توجد فيه كلمة « فلسفة » بمعنى الرغبة في المعرفة هو كتاب (هيرودوت) المؤرخ الشهير حيث يروى أن « كرىزوس » ، قال لصولون (أحد الحكماء السبعة) : إتنى سمعت أنك جبت كثيراً من الاقطار

متفلسفاً (١) ، أى بقصد التأمل والنظر .

كما يروى مؤرخو الفلسفة أن هذه الكلمة قد جرت على ألسنة (فيثاغورس) و (بريكليس) و (سقراط) ، حيث نسب هؤلاء المؤرخون إلى فيثاغورس أنه قال : « لا حكيم إلا الله وحده ، وإنما الإنسان فيلسوف خصب » ، كما عزوا إلى سقراط أنه أطلق على منهجه كلمة « فلسفة » ، وإلى بريكليس أنه قال : « نحن نتفلسف بدون هوادة » (٢) .

ولعلك قد أدركت بما سبق أن فيثاغورس هو أول من استعمل كلمة الفلسفة ، وجعل معناها (محبة الحكمة) كما استعمل كلمة الفيلسوف (فيلوسوفوس) وجعل معناها محب الحكمة ، كما أدركت كذلك أن سقراط قد فعل مثل ذلك ، وكان ذلك منه تمييزاً له عن فعل السوفسطائيين الذين كانوا يتجرون بالحكمة ، ويبيعون المعرفة للناس بالثمن .

ومنذ زمن فيثاغورس أو سقراط أخذ المفكرون يطلقون على أنفسهم اسم (الفلاسفة) بمعنى (محبي الحكمة) بدلاً من الحكماء (سوفوس) ، وقد كانت كلمة (سوفوس) هذه تطلق في الأصل على

(١) راجع المدخل إلى الفلسفة تأليف أزفله كوله ص ٨ .

(٢) محاضرات الفلسفة العامة للدكتور غلاب طبع سنة ١٩٣٦ .

كل من كل في شيء عقلياً كان أو مادياً ، فأطلقوها على الموسيقى والطاهى والتجار ، وغيرهم من أرباب الحرف والصناعات ولكنهم قد قصرت بعد ذلك على من منح عقلاً راقياً وتفكيراً سامياً .

تعريف الفلسفة اصطلاحاً :

لا يمكن لباحث في الفلسفة أن يأتى لها بتعريف يحدد معناها بحيث يكون جامعاً مانعاً شاملاً لها في جميع العصور والأطوار التي مرت بها منذ بدأ الإنسان يفكر تفكيراً فلسفياً حتى اليوم ، وذلك لأن التعريفات تؤخذ غالباً من الموضوع الذى يتناوله العلم ، والفلسفة بالذات من المواد التي لم تقف مباحثها عند حد معين ، بحيث يكون موضوعاً لها ، يتناوله الفلاسفة في عصورهم المختلفة منذ نشأت الفلسفة حتى عصرنا الحاضر .

ذلك أن كل عصر من العصور التي مرت بها الفلسفة كان الفلاسفة يتناولون فيه موضوعاً خاصاً يتفق وطابع هذا العصر ، بل إن هذا الموضوع كان يختلف في العصر الواحد باختلاف الفلاسفة أنفسهم ، وتباين نزعاتهم في التفكير ، ووجود عوامل خاصة تجعلهم يتجهون إلى جهة معينة في البحث .

لذلك كان موضوع الفلسفة متغيراً دائماً ، متطوراً بتطور العصور

واختلافها ، فهو ضيق محدود حيناً ، وواسع متشعب النواحي متعدد
القروع حيناً آخر ، ولهذا كان من الطبيعي أن يتغير تعريفها تبعاً لتغير
موضوعها ، وأن يختلف في عصر ما عما كان عليه في عصر سابق ، وعملاً
سيكون عليه في عصر لاحق ، الأمر الذي ترتب عليه أننا لا نجد تعريفاً
جامعاً مانعاً للفلسفة يحدد معناها تحديداً تاماً ، ويوضح معالمها توضيحاً
شاملاً لها في جميع العصور .

وعلى هذا فلا مناص لنا لكي نعرف الفلسفة تعريفاً صحيحاً من
أن نجعل لها تعاريف متعددة بحيث يكون كل تعريف مشتقاً من
الموضوع الذي تناولته الفلسفة في كل عصر من عصورها ، ولدى كل
فيلسوف اشتغل بها .

وهذا بدوره يقتضي أن نبين المراحل التي مرت بها الفلسفة
قديماً وحديثاً ، وأن نستعرض الموضوعات التي تناولها الفلاسفة في
كل مرحلة حتى يمكننا أن نعرف الفلسفة بحدها تعريفاً صحيحاً .

١ - تعريف الفلسفة عند القدماء :

ونحن إذا استعرضنا الفلسفة اليونانية منذ نشأتها في القرن
السابع قبل الميلاد حتى القرن السادس بعده أى منذ عهد طاليس
الأيوني سنة ٦٤٠ ق . م إلى أن أغلق الإمبراطور جوستنيان

المدارس الفلسفية في أئتنا عام ٥٢٩ م وأمر بحظر تدريس الفلسفة وجدنا أنها مرت بأربعة عصور أو بأربع مراحل . كان موضوع الفلسفة يتغير في كل مرحلة منها :

١ - ففي المرحلة الأولى ، وهي ما تعرف في تاريخ الفلسفة بمرحلة (ما قبل سقراط) كان الفلاسفة يعنون بدراسة الكون الطبيعي ، وما يتألف منه هذا الكون من العناصر ، ويحاولون معرفة الأصل الذي نشأ عنه هذا العالم الطبيعي المحسوس ، وإن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم في تعيين ذلك الأصل ، فهو الماء كما قال طاليس ، أو الهواء كما قال أنكسيمنس ، أو العدد كما قال الفيثاغوريون ، أو الذرة كما قال ديمقريطس . وهكذا كانت أنظار الباحثين في هذه المرحلة تتجه إلى الكون الطبيعي وتتخذ موضوعاً لتفكيرها .

ولذا تعرف الفلسفة في هذا العصر بأنها البحث النظري في العالم الطبيعي وتعليل ظواهر الوجود .

٢ - وفي المرحلة الثانية ، وهي ما تعرف في تاريخ الفلسفة بـ (عصر السوفسطائيين وسقراط) تدرج التفكير اليوناني . حيث انتقل من الطبيعة إلى الإنسان وما يتصل به من أفعال عقلية وخلقية ، ففي تلك المرحلة درس فلاسفة اليونان قوى الإنسان الباطنية من فكر ، وإرادة وغيرهما ، وعمل كل قوة من هذه القوى . . . هنالك

في هذا العصر ظهرت مبادئ المنطق والأخلاق والنفس .

ومن فلاسفة اليونان الذين عنوا بهذه المبادئ : السوفسطائيون الذين من أشهرهم برتاغوراس ، وهيبياس ... وقد جعلوا من مهمتهم أن يعلموا الشباب الأثيني بلاغة القول وفنون الخطابة والمهارة في الصنعة والحرفة التي يقوم بها المحترف والصانع ، وصار المقصود من الفلسفة عند هؤلاء السوفسطائيين هو العمل النظري الممارس الذي يقصد منه الغلبة على الخصم بالحق أو بالباطل .

ولكن أظهر شخصية عرفت في هذا العصر هي شخصية سقراط (١) فهو وإن اتفق مع السوفسطائيين في توجيه البحث الفلسفي إلى الإنسان بدلا من الطبيعة إلا أنه خالفهم في إثبات حقائق الأشياء ، وقد كانوا ينكرونها ، كما أنه وجه الفلسفة إلى دراسة الإنسان لنفسه ومعرفة الحق والعدل والخير ، ودراسة هذه المبادئ الخلقية دراسة نظرية مبنية على المنطق مدعمة بالعقل ، أي أن الفلسفة عند سقراط قد اشتملت على تحديد معنى الحق وعلى توضيح معنى الخير والعدل .

ولذا تعرف الفلاسفة عند سقراط بأنها : البحث عن الحقائق بحثا نظريا وعن المبادئ الأخلاقية من خير وعدل وفضيلة .

(١) عاش بين سنتي ٤٦٩ - ٣٩٩ ق م

٣ — أما في المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة اليونانية فقد اتسع نطاق الفلسفة على يد أفلاطون أولاً ، ثم على يد تلميذ أرسطو بعد ذلك ، فبعد أن كان موضوع الفلسفة هو الكون المادى عند الطبيعيين وكان عبارة عن دراسة الإنسان من النواحي العقلية والخلقية عند سقراط ، أصبح عند أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٨ ق. م) هو البحث عن الجواهر الثابتة ، أو الكائنات الحقيقية ، أو المثل ، كما يسميها هو ، وهذه الجواهر أو المثل ليست محسوسة ، بل هي موجودات مجردة عن المادة ، كما أن أفلاطون جعل من الخير والجمال موضوعاً من موضوعات الفلسفة .

وإذن فقد أصبحت الفلسفة عند أفلاطون تدرس أشياء مختلفة ، بعضها يتعلق بما بعد الطبيعة ، وبعضها الآخر يتعلق بالأخلاق لتوجيه سلوك الإنسان نحو الخير .

ولذا تعرف الفلسفة عنده بأنها : البحث عن الأمور الأزلية ؛ أو معرفة حقائق الأشياء ومعرفة الخير للإنسان .

ولما جاء أرسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) استمر في توسيع نطاق الفلسفة حتى صار موضوعها يشمل كل معرفة إنسانية ، أو بعبارة أخرى أصبحت الفلسفة مرادفة لمخى العلم ؛ وهذه هي الفلسفة عند أرسطو بمعناها العام ، يندرج تحتها جميع العلوم من المنطق

والمعرفة والطبيعة وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة ، أما الفلسفة بالمعنى الخاص فيطلقها على الفلسفة الإلهية (فلسفة ما وراء الطبيعة) فقط ، التي دعاها أرسطو بالفلسفة الحقيقية .

وتعرف الفلسفة بهذا المعنى الخاص بأنها : البحث عن علل الأشياء وأصولها الأولى .

٤ - والمرحلة الرابعة من مراحل الفلسفة اليونانية هي مرحلة ما بعد أرسطو (من ٣٢٢ ق . م إلى ٥٢٩ م) ، وفي هذه المرحلة أخذت الفلسفة اليونانية في التدهور والاضمحلال ، ففي هذا العصر انعكس موضوع الفلسفة ولم يبتكر الفلاسفة شيئا جديداً . فقد ظهرت فيه مدرستا الأبيقوريين والرواقيين ، وعلى يد هاتين المدرستين تحولت الفلسفة من البحث الواسع الشامل لجميع الموضوعات من إلهية وطبيعية وإنسانية إلى البحث في بعض جوانب الإنسان ، انتقلت من البحث النظري إلى البحث العملي ، وصارت المباحث الفلسفية قاصرة على الإنسان من ناحية أخلاقه وسعادته وسلوكه في هذه الحياة وقيمتها فيها ، وإن اختلفت المدرستان في تحديد الغاية التي تريد كل منهما الوصول إليها .

فالأبيقوريون مثلاً كانوا يطلبون السعادة ، ويرونها في الحصول على اللذة ، ولذا تعرف الفلسفة عندهم : بأنها القدرة على

السعادة بواسطة العقل والفطنة .

أما الرواقيون فكانوا واجبين يطلبون الواجب لذاته مهما كلفهم عمل الواجب من تضحيات في المال أو النفس أو غيرها ، وقد توصلوا لذلك بعمل الفضيلة .

ولذا تعرف الفلسفة عندهم بأنها : السعى وراء الفضيلة وما يجب أن يسير عليه الإنسان في حياته .

ب — في القرون الوسطى المسيحية :

نشأت الفلسفة اليونانية التي قدمنا لك مراحلها المختلفة بعيدة عن ديانة اليونان ، بل ومعارضة لها ، فقد كان رجالها يعتمدون على العقل الإنساني ، ويطرحون الخيال والأساطير ، ويفقدون العقائد الشعبية مستبدلين بها معارف أخرى في الألوهية والنفس الإنسانية .

وقد سلكت الفلسفة في عصرها القديم هذا الطريق ، وبحث على ضوء هذا المنهج ليس لها منافس ولا مقاوم ، حتى جاءت الديانة المسيحية مستندة إلى الوحي السماوي تناجى القلوب والمشاعر ، وكان المفهوم من الفلسفة إلى هذا الوقت أنها على النقيض من التعاليم الدينية . . . كان يفهم منها أنها الحكمة المتعلقة بالحياة الدنيا والتي تقوم على التفكير العقلي الإنساني وتستغنى بنوره .

بيننا المسيحية — وهى عقيدة دينية سماوية — تمتاز بأنها تبين العقائد وتحدددها ، وتسن الشرائع والقوانين مستمدة هذا كله من الكتب السماوية والروح السماوى ، كما تمتاز أيضا بأنها تطلب إلى الناس أن يسلموا بهذه القواعد وهذه القوانين والشروح لتكوين العالم دون بحث أو مناقشة ، فلم يكن من المرغوب فيه عند رجال الدين المسيحى البحث العقلى الحر بعيداً عن الدين المسيحى وتعاليمه .

ومن هنا وجد العداء بين المسيحية وبين الفلسفة التى تمتاز بأنها تبحث بالعقل الإنسانى الحر ، والتفكير البعيد عن الدين والعقائد المتوارثة ، وتستمد معرفتها من العقلية الإنسانية على ما فيها من اختلاف وتضارب .

وجد عداء شديد بين الفلسفة والمسيحية ، كان الانتصار فيه دائماً للمسيحية على الفلسفة الفلاسفة ، الذين أخذ رجال الدين يؤلبون الناس عليهم فصاروا يشردونهم ويعذبونهم .

ولكن هذا الإيذاء والاضطهاد لم يمنع الفلاسفة من مواصلة النظر العقلى والتفكير الفلسفى فى الخفاء حتى القرن الثانى عشر الميلادى ، فى هذا الوقت اتخذت الكنيسة ورجالها طريقاً آخر وسلكوا مسلكاً جديداً تجاه الفلسفة ، . ذلك الطريق هو أنهم قربوا الفلسفة من الدين على أن تكون خادمة له ، توضح مشكلاته ، وتبين له المعقد ، (٢ — فى الفلسفة الإسلامية)

وتحاول أن تظهره متفقا مع العقل غير مناض له ، وخاصة وأن كثيرين من الفلاسفة كانوا قد اعتنقوا الدين المسيحي .

أخذت الفلسفة إذن في أواخر القرون الوسطى تخدم الدين المسيحي وتدافع عن الكنيسة ومعتقداتها ، وتؤيد قضايا الدين ، وكان موضوعها في ذلك الوقت هو علم ما وراء الطبيعة (الإلهيات) وعلاقة الإله الخالق بهذا الكون المحسوس .

ج - عند فلاسفة المسلمين :

في عهد الدولة العباسية وبخاصة في عهد الخليفة المأمون نقل المسلمون فلسفة اليونان ، وخاصة فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس ، ومنذ ذلك الوقت عنى المسلمون بها عناية فائقة ، وعربوا إسمها فقالوا : « فلسفة » ، أخذوا من كلمتي « فيلو » و « سوفيا » ، كما تقدم . كما أنهم وضعوا لفظة عربية تقابل كلمة فلسفة وهي « حكمة » ، ومن ثم فقد أصبحت الكلمتان تستعملان بمعنى واحد .

وماك بعض تعاريفها عند المسلمين :

١ - فقد عرفها الفارابي بأنها : « العلم بالموجودات بما هي

موجودة » .

٢ - وعرفها ابن سينا بأنها : « صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان بتحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله عما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل ، وتصير عالماً معقولا مضاهيا الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية » .

٣ - وعرفها السيد الجرجاني بأنها : « التشبة بالإله حسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلم في قوله : (تخلقوا بأخلاق الله) ، أى تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات .

فهذه التعريفات الثلاثة تتقارب مدلولاتها على اختلاف ما بينها في العبارة ، فهي تبين أن الفلسفة عبارة عن معرفة الموجودات بحقائقها بالمقدار الذي يستطيعه الإنسان ، لأن هذه المعرفة تكمل الإنسان الذي خلقه الله وفي طبيعته استعداد للعلم والمعرفة ، وحصول العلم بما استعد له الإنسان كمال .

٥ - الفلسفة في العصر الحديث :

أما الفلسفة في العصر الحديث - عصر النهضة والعصر الذي يليه من القرن الخامس عشر إلى العصر الحاضر - فقد تحررت

الفلسفة فيه من الدين ، وصارت تبحث في موضوعاتها حرة مستقلة مستندة في بحثها إلى العقل الإنساني الطليق من قيود الدين .

ومع ذلك أيضا فقد اختلفت تعاريف الفلسفة في هذا العصر لاختلاف موضوع البحث الذي تناوله الفلاسفة .

فهذا هو « فرنسيس يسكون » (١) يرى أن الفلسفة هي العلم الباحث في الموجودات بالعقل الإنساني المحض .

وأما « توماس هوبز » (٢) فيرى أن الفلسفة هي العلم بالروابط العلية بين الأشياء ، فقد رأى هذا الفيلسوف أن الكائنات الجزئية إنما ينشأ بعضها عن بعض بطريق السببية فهذا سبب ، وهذا مسبب ، هذا علة ، وهذا معلول ، وأراد في بحثه الفلسفي أن يصل إلى بيان هذه العلل وحقيقتها .

أما الفيلسوف « ديكارت » (٣) الملقب بأنه أبو الفلسفة الحديثة

(١) فيلسوف إنجليزي نشأ عام ١٥٦١ - ١٦٢٦ وهو باحث النهضة الفكرية في القرن السادس عشر ، وهو الذي أثار الشكوك في منطق أرسطو (المنطق القديم) .

(٢) فيلسوف إنجليزي نشأ حوالي ١٥٨٨ - ١٦٧٩ م .

(٣) فيلسوف فرنسي عاش فيما بين عامي ١٥٩٦ - ١٦٧٠ م ، وهو زعيم النهضة الفكرية ، وقائد الحركة الفكرية في القرن السابع عشر ، ويلقب بأنه أبو الفلسفة الحديثة الذي أقام بنيانها وشيد أركانها .

فقد فهم من الفلسفة أن المراد بها العلم ، وأنها هي التي تشتغل بالاصول الأولى للمعرفة الإنسانية ، وحصرت الفلسفة في المنطق والطبيعة ، وما وراء الطبيعة (١) .

وعرفها « وولف » ، (٢) بأنها العلم الذي يكون من مهمته الوصول إلى أعم المبادئ التي يمكن استنتاج حقائق العلم بها .

أما الفيلسوف الألماني « كانت » ، (٣) فقد عرف الفلسفة بأنها العلم الباحث عن المعرفة النظرية المستمدة من المعاني الذهنية .

وأما « هيربرت سبنسر » ، (٤) فقد عرف الفلسفة بأنها تحليل المعاني العقلية إلى أصولها ، ومعنى تحليلها تصنيفها وضبط مفوماتها بنسبة بعضها إل بعض .

(١) دروس في تاريخ الفلسفة تأليف الدكتور مذكور والاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٥ طبع سنة ١٩٤٠ م لجنة التأليف والترجمة .

(٢) فيلسوف ألماني وجد فيا بين عامي ١٦٧٩ - ١٧٥٤ م

(٣) هو « د عما نوبل كانت » ، فيلسوف ألماني شهير نشأ حوالى عام

١٧٢٤ - ١٨٠٤ م له فلسفة عميقة خلدت اسمه لدرجة أن ادعى بعض الباحثين أن تاريخ الفكر البشرى لم يشهد مثلاً في عصر من العصور .

(٤) فيلسوف إنجليزي نشأ حوالى عام ١٨٢٠ م وهو صاحب فلسفة

النشوء والارتقاء الذي يطلق عليه أيضاً مذهب التطور .

وتعرف الفلسفة بمعنى عام في هذا العصر : بأنها العلم الناقد المختبر للحقائق الأشياء ، أو هي العلم الباحث عن علل الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض .

موضوع الفلسفة

تلك هي تعاريف الفلسفة ، وبيان لسماتها في مراحلها المختلفة ، وقد رأيت من مختلف التعاريف التي أسلفناها أنها لا تبحث في شيء واحد بعينه ، بل إنها تحاول معرفة كل شيء يمكن للعقل أن يبحث فيه ، فهي تحاول أن تبين من أين جاء هذا العالم ؟ وكيف هو الآن ؟ وما مصيره ؟ كما أنها تبحث في الله ، وما يجب أن يتصف به ، وتبحث في الكون كله بحثاً شاملاً في جميع نواحيه ، وتعنى بالإنسان لأنه هو الباحث المتعرف ، فتتناوله بالدراسة من نواح متعددة ، من ناحية معرفته ، ومن ناحية سلوكه ومن ناحية مبدئه ومصيره .

ومن هنا يكون موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً معينا ، وإنما موضوعها ، أشياء متعددة هي : الله ، والكون ، والإنسان .

الغاية من الفلسفة

يجد الإنسان من نفسه رغبة قوية تدفعه إلى البحث والمعرفة ،
وتستبد به نزعة فطرية تحمله على أن يدرك ماحوله وأن يعرف
ما ينتظره في مستقبله ، فغاية الإنسان من التفلسف أولا هي :
(المعرفة) أو (الحق) .

وقد يكتفى المرء بتلك المعرفة ويرأها غاية في ذاتها ، وقد يطلب
المعرفة لتكون وسيلة لعمل يبتغيه من ورائها ، فتكون غاية الفلسفة
إذ ذاك غاية عملية ؛ هي أن تكون المعرفة مؤدية إلى (الخير) فوق
أنها موصلة إلى الحق .

وعلى هذا فغاية الفلسفة إما (نظرية) فقط يكون المراد العلم
والإدراك غير ، وإما (نظرية وعملية معا) يكون المقصود منها
فوق معرفة الحق إدراك الخير وتوضيح الطريق إليه حتى يسعى
الإنسان لتحقيقه والوصول إليه .

مهد الفلسفة الأول

أين بدأت الفلسفة ؟ وما هي المصادر الأولى التي استقى منها
الفكر الإنساني النظر العقلي ؟ هل نشأت الفلسفة للمرة الأولى في

تاريخ العقلية البشرية في المدين « اليونانية » على الساحل الغربي لآسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد حين كانت هذه المدن مستعمرات يونانية كما يقرر ذلك أرسطو حين يدعى أن « طاليس » أقدم الفلاسفة جميعاً ، أم أن للفلسفة مصدراً أقدم من هذا ، سواء في البلاد اليونانية نفسها أم في البلاد الشرقية القديمة من : مصرية وبابلية وهندية وفارسية وصينية ، وهي تلك الأمم التي سبقت حضارتها الحضارة في بلاد اليونان ، وكان لها آراء في الآلهية والنفس والأخلاق العملية سبقت في وجودها الفلسفة اليونانية ؟

أسئلة وجهت من قديم ، ولا تزال توجه حتى إلى مؤرخي الفلسفة الذين ينقسمون في الإجابة عنها إلى فريقين :

الفريق الأول وعلى رأسهم أرسطو يذهبون إلى أن طاليس^(١) الأيوني أول فيلسوف نظر في الكون نظراً عقلياً ، ويرون بناء على ذلك أن الفلسفة يونانية الأصل ، وهي لاتعتمد في نظر أرسطو إلى ما قبل القرن السادس قبل الميلاد .

وهناك فريق آخر يرجع بأصل الفلسفة إلى ما قبل الحضارة

(١) ولد في مدينة « ميليت » من مقاطعة « أيونيا » في آسيا الصغرى سنة ٦٤٠ ق م ومات سنة ٥٤٨ ق م

اليونانية ، ويرده إلى الأمم الشرقية القديمة وعلى رأس القائلين بهذا الرأي (دوجين لا إرس)^(١) الذى يقرر هذا الرأي فى كتابه (حياة الفلاسفة) عن فلسفة المصريين والفرس فى العصور الغابرة .

وعلى هذا النحو من اختلاف رأى ترى أن المؤرخين قد اختلفوا منذ ثلاثة وعشرين قرنا إلى فريقين ، فرأى بعضهم أن الفلسفة من ابتكار اليونان ؛ ورأى بعضهم الآخر أنها ليست إلا تراثا شرقيا ورثه اليونان عن الشرقيين القدماء ، وقد ظهر هذا الخلاف على توالى العصور ، وما زال يظهر حتى الآن بين المؤرخين والباحثين .

فريق يسلك مسلك أرسطو ويؤكد أن الفلسفة من ابتكار اليونانيين وأن تاريخ العقلية البشرية لم يشهد تفكيرا فلسفيا عند الأمم الشرقية التى سبقت حضارتها حضارة اليونان ، وأن ما وجد لدى هذه الأمم من تراث عقلى وفكرى لا يسمى فلسفة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، وأن كل ما وصلوا إليه من ذلك إنما هى بضع معارف عامة مختلطة بالدين والأساطير فى الألوهية والنفس والعالم الأخرى ، وما سبىقه فيه الإنسان من ثواب أو عقاب بحسب ما قدمت يداه فى العالم الدنيوى من خير أو شر ، وكانت معالجتهم لهذه المسائل بالبداهة والخيال ، لا بالعقل والاستدلال .

(١) مؤرخ إغريق شهير عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد

وهكذا يقرر هذا الفريق أنه لم يكن للأمم الشرقية القديمة كالصين والهند والفرس ومصر نظم فلسفية ؛ وإن كان لهم بعض تعاليم ومعتقدات وعادات مستمدة من الكتب الدينية المختلفة . ككتاب الموتى ، وكتاب القيدا ، وكتاب الأفاستا ، ويتخذون دليلا على هذا ما تزدهم به كتب التاريخ من ازدهار الدين وإجذاب الفلسفة في الشرق طوال العصور القديمة ، ويقولون : إنه لو كان للشرق فلسفة لشملها ناموس التقدم ولشاهد العالم تطوراتها المختلفة كما حدث في بلاد الإغريق ، ومن أشهر المؤيدين ^(١) لهذا الرأي في العصور الأخيرة : (بارتلى سانت هيلر) في مقدمة ترجمته لكتاب (السكون والفساد) حيث يقرر هذا الرأي ثم يقول : « إن العبقرية الإغريقية هي التي دانت العالم بهذا النفع العلى الجليل دون أن تكون مدينة فيه لغيرها ، فإذا كانت الشعوب المجاورة لها آتتها شيئا من العلم فها هو لإمداد مبهم غاية في الإبهام ، لامراء في أن المصريين والسككديان والهنود لهم في ماضى الإنسانية مقام كبير ، ولكنهم مع ذلك في الفلسفة ، أوفى العلم بعبارة أعم ليسوا شيئا مذكورا في جانب

(١) ويتبع هذا الفريق من الشرقيين الدكتور أحمد أمين في كتابه « قصة الفلسفة اليونانية » ، والاستاذ يوسف كرم في كتابه : « تاريخ الفلسفة اليونانية » .

الإغريق الذين لم يكونوا ليتعلموا منهم ، (١) .

ويقول أيضاً : « إن العلم على جميع صورته كان معدوماً في الشرق .
فاخترعه الإغريق ونقلوه إلينا ، (٢) .

والفريق الآخر من مؤرخي الفلسفة يذهب إلى ماذهب إليه
(ديوجين لا إرس) من أن الفلسفة اليونانية قد استمدتها اليونانيون
من الثقافات الشرقية القديمة .

يقرر ذلك المستشرقون الذين اشتغلوا بالكشف عن الحضارات
الشرقية القديمة السابقة على الحضارة اليونانية كحضارة ما بين النهرين .
ومصر ، فقد أثبت هؤلاء المستشرقون أن هذه الحضارات السابقة على
حضارة الإغريق بعدة قرون ، كما أثبتوا لنا علاقات كانت قائمة بين
مصر وبلاد ما بين النهرين وبين المدن اليونانية التي كانت مراكز
الحضارة اليونانية ، ثم هم يؤيدون رأيهم بما يرون من الشبه الموجود
بين نظرية طاليس التي تقول : (إن أصل السكون هو الماء) وبين
بداية القصيدة البابلية المعروفة باسم (قصيدة الخلق) التي تصرح بأن
كل شيء في السكون منشؤه الماء ، فقد ورد في هذه القصيدة : « في

(١) راجع ص ١٠٤ من مقدمة السكون والفساد لأرسطو ترجمة سائنهايم
وتعريب الأستاذ لطفي السيد .

(٢) راجع ص ١٠٦ من المقدمة المذكورة .

ألبده قبل أن تسمى السماء وقبل أن يعرف الأرض اسم كان المحيط
وكان البحر .

يضاف إلى هذا ما يوجد من الشبه بين نظرية طاليس هذه ، وبين
ما جاء في قصة مصرية قديمة وهذا نصها :

« في البدء كان المحيط المظلم أو الماء حيث كان أتون وحده الإله
الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء . »

فإذا أنت لاحظت هذا الشبه بين هذين النصين وبين فلسفة
طاليس ، ولاحظت معه السبق الزمني لهما على هذه الفلسفة ، وعرفت
أنه كانت توجد صلات تجارية واجتماعية بين بلاد العراق ومصر من
جانب وبين بلاد الإغريق من جانب آخر لا انتهت إلى أن الفيلسوف
اليوناني الأول (طاليس) لم يكن مبتكراً لفكرة جديدة انفرد بها
هو دون أن يكون لهذه الفكرة ما أثارها في عقله من الأساطير
الشرقية القديمة ، واستطعت أن تجزم بأن الفلاسفة الطبيعية اليونانية
لم تكن إلا صورة جديدة لفكرة شرقية قديمة .

ولقد وصلت أحدث البحوث الرياضية إلى نتيجة شبيهة بتلك ،
فهذا هو (ج . ملمود) يقول في كتابه المسمى : (دراسات جديدة في
تاريخ الفكر العلمي) المطبوع في باريس سنة ١٩١٠ ص ١٢٧ : « إن
المواد التي جمعها الشرقيون والمصريون في الرياضيات كانت من غير

شك ذات أهمية كبرى وخصبة إلى الحد الذى لم يظنه أحد بصفة عامة منذ عشر سنين .

فإذا كان الأمر على ما ذكر وكما أثبتته علماء الاجتماع المقارن الذين درسوا أحوال الشعوب والجماعات ، وآراءها ونظرياتها فى الحساب والفلك ، واتفقوا إلى أن هذه الآراء والنظريات قد وجدت عند اليونان على ما وجدت عليه عند القبائل الأولية والعقليات البدائية فى الشرق ، إذا كان ذلك كذلك فقد أنبنى عليه أن تصبح المذاهب الفلسفية والنظريات العلمية اليونانية أقدم من اليونان ، وأنها إنما ظهرت عند اليونان فى ثوب جديد لا أكثر ولا أقل ، وتعين إذن أن يلتمس أصل الفلسفة اليونانية أو أحد هذه الوجوه على الأقل فى غير البلاد اليونانية (١) .

يضاف إلى ذلك أن الباحثين الآثرين قد عثروا على كلمات : العدالة ، والفضيلة ، والنفس ، والخلود ، والحياة الآخرة فى الشرق قبل مبدأ تاريخ وجودها فى الغرب بقرون لا يعرف مداها ، بل أنهم قد تأكدوا من أن الغرب لم ينطق بهذه الكلمات ،

(١) راجع مذكرات فى الفلسفة الشرقية للدكتور محمد مصطفى حلى .

إلا بعد اختلاطه بالشرق .

ولقد فرغ علماء الرياضة من تقرير أنه من غير الممكن أن تبنى الأهرام في بلد لم تقطع فيه الهندسة العلمية أشواطاً بعيدة ، وفي هذا رد على الذين يزعمون أن مصر لم يكن فيها هندسة علمية ، وإنما كان فيها هندسة عملية فحسب .

وفوق هذا كله فقد رحل كثير من فلاسفة اليونان أمثال طاليس الأيوني ، وفيثاغورس ، وأفلاطون ، إلى بلاد الشرق ، ولا يمكن لهؤلاء العباقرة أن يرحلوا إلى الشرق لغرض علمي ، ثم يغمضون أعينهم عما يجدونه فيه علم وثقافة ودين .

ولذا رأينا كثيراً من أفكار الشرقيين تظهر عند فلاسفة اليونان مثل وجود العناصر الأولى من منطق أرسطو في المدارس الهندية السابقة لعصره ، ومثل الكلام عن الجوهر الفرد في المدارس الهندية ، وكذلك وجود فكرة التناسخ عند المصريين والهنود . . . وغير ذلك مما يؤكد أخذ اليونان أفكار الشرقيين وعلومهم وثقافتهم .

والحق أنه كان للشرقيين في العلم والثقافة فضل السبق ، والتأثير على الفلسفة اليونانية ، فقد بحث هؤلاء الشرقيون مسائل من

صميم الفلسفة مثل بحث: الوجود والتغير، والخير، والشر، والأصل والمصير، والنفس الإنسانية، وهل هي فانية أو باقية؟... الخ، مما هو من أدق مسائل الفلسفة، ثم انتقلت هذه المسائل إلى اليونان فتطورت على أيديهم، واصطبغت بتفكيرهم، وانصهرت في بوتقة عقولهم، وخرجت للناس في ثوب جديد فنسبت إليهم، وقيل إنها فلسفة يونانية.

المقامة بالفلسفة اليونانية

مدارسها ، وأشهر مفكرها

رأيت من المبحث السالف الذكر أن مؤرخي الفلسفة قد اختلفوا في مصدر الفلسفة اليونانية إلى فريقين : أحدهما يؤكد أن هذه الفلسفة يونانية الأصل ، ولم تستمد شيئا من أفكار الشرقيين وثقافتهم ، والآخر يقر أن هذه الفلسفة استمدت عناصرها مما كان عند الشرقيين من علم وثقافة ، لكن هؤلاء المؤرخين وإن اختلفوا في ذلك فقد اتفقوا جميعاً على أن الفلسفة اليونانية أعمق الثقافات بحثاً ، وأبعدها غوراً ، وأوسعها موضوعاً ، وأكثرها تمشياً مع المنطق .

من أجل هذا ، ونظراً إلى أن هدفنا من هذه الدراسات هو عرض الفلسفة الإسلامية ، وتوضيح مشكلاتها ، وبيان تأثيرها بالفلسفات القديمة التي سبقتها ، وخصوصاً الفلسفة اليونانية لأنها - كما سيحىء - صاحبة التأثير الأول في التفكير الفلسفي لدى حكام الإسلام ، نرى لزوماً علينا أن نعرض عليك المراحل التي مرت بها الفلسفة اليونانية ، وأهم مدارسها ، وأشهر مفكرها ، وسنخصص بالذكر من كان لتفكيرهم وآرائهم تقدير خاص عند فلاسفة المسلمين ، ونعني هؤلاء : سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، حتى تبين الصلات

والروابط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية ، وحتى تستطيع أن تميز بجلاء بين ما أنتجه فلاسفة الإسلام ، وبين ما تأثروا فيه بفلاسفة اليونان .

وسيكون عرضنا للفلسفة اليونانية عرضاً موجزاً نستهدف منه هذه الغاية ، وعلى الراغبين في دراسة هذه الفلسفة بإيضاح أكثر ، وتفصيل أوسع أن يرجعوا إلى المراجع التي تناولتها بالتوسع والتفصيل ، وقد عرضنا لها بالتفصيل في كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) فليرجع إليه من أراد مزيداً من الشرح والبيان .

مراحل الفلسفة اليونانية

سبق أن بينا أن الفلسفة اليونانية مرت بأربع مراحل ، كان لها في كل مرحلة سمات خاصة تميزها عن غيرها ، وأنها كانت تتخذها موضوعاً خاصاً تناوله بالبحث يختلف عن موضوعاتها في المراحل الأخرى :

١ - في المرحلة الأولى ، وهي التي بدأت بها الفلسفة اليونانية ، كان موضوع الفلسفة هو البحث في الكون الطبيعي لمعرفة الأصل الذي نشأ عنه ، وهذه المرحلة تسمى : بدعصر ما قبل سقراط ، وتستمر من سنة ٦٤٠ إلى ٤٨٠ ق م .

(٣ - في الفلسفة الإسلامية)

٢- أما المرحلة الثانية ، فهي ما تسمى : « عصر السوفسطائيين وسقراط » ، (من سنة ٤٨٠ إلى ٣٩٩ ق . م) وفيها تغير موضوع الفلسفة ، إذ أصبح هذا الموضوع هو الإنسان بدلا من الكون الطبيعي المحسوس .

٣- وفي المرحلة الثالثة : اتسع نطاق الفلسفة حيث صار موضوعها شاملا لكل بحث إنساني ، كما أنها عني بها من حيث التنظيم والتبويب ، وفي هذه المرحلة بلغت الفلسفة رشدها ، ووصلت إلى قمتها ، وكان ذلك على يدى : أفلاطون ، وتلميذه أرسطو ، من عام ٤٢٧ إلى ٣٢٢ ق . م .

٤- أما المرحلة الرابعة والأخيرة : فقد تدهورت فيها الفلسفة واضمحلت ، وزال عنها التجديد والابتكار ، واشتغل الفلاسفة فيها بما أنتجه السابقون ، إما بالتلفيق بين الآراء القديمة أو التوفيق بينها ، وظل الأمر كذلك حتى انتهت الفلسفة اليونانية على يد « جوستينيان » الذى أغلق المدارس الفلسفية ، فرحل رجالها إلى الشرق ، وقد استمرت هذه المرحلة المسماة « بعصر ما بعد أرسطو » من سنة ٣٢٢ ق . م إلى سنة ٥٢٩ م .

فلسفة عصر ما قبل سقراط

ويشمل هذا العصر عدة مدارس فلسفية ، وهى مدرسة الطبيعيين

الأولين ، ومدرسة الفيثاغوريين ، ومدرسة الإيليايين ، ومدرسة
الطبيين المتأخرين .

وهذه المدارس الأربعة شغلت بالبحث في العالم الطبيعي
وحاولت أن تبين المادة التي صدرت عنها جميع الكائنات التي نراها
في الكون من إنسان وحيوان وجماد .

مدرسة الطبيعيين الأولين أو المدرسة الأيونية

قامت هذه المدرسة في مقاطعة (أيونيا) بآسيا الصغرى على
ساحل البحر الأبيض المتوسط ، وزعماءها أربعة ، وهم : طاليس ،
وأنكسمندر ، وأنكسمنس ، وهيراقليطس .

نشأ الثلاثة الأول في مدينة (ملطية) والرابع في مدينة
(أفسوس) .

أخذ هؤلاء الأربعة يحاولون معرفة الأصل الذي نشأ عنه العالم ،
وقد اتفقوا جميعاً على أن هذا الأصل مادة موجودة في الطبيعة ،
لكنهم اختلفوا في تعيين هذه المادة :

فقال (طاليس) (١) : إن أصل العالم هو الماء ، فهو العنصر

(١) من سنة ٦٢٤ إلى ٥٤٦ ق ، م

الوحيد الذى تتكون منه الأشياء ، لأنه يتبخر بالحرارة ، ويتجمد بالبرودة فيصير ثلجا ثم أرضاً ، وهكذا ترى أن الماء قد احتوى أحوال المادة الثلاثة : وهى السيولة ، والغازية ، والصلابة ، فهو إذن أصل الأشياء .

وقال (أنكسمندر) (١) : إن أصل العالم هو الالمحدود ، وهى مادة غير محدودة فى كمها ، إذ ليست محصورة فى عدد معين ، وغير محدودة فى كيفها ، إذ أنها تجمع الصفات كلها من الألوان والطعوم ، والروائح . . . وهذه المادة أزلية أبدية ، وهى تتحرك من ذاتها فينشأ من هذه الحركة اجتماع أو افتراق ، فبالاجتماع تتكون الأشياء وتوجد ، وبافتراقها تفسد وتفصل .

وقال (أنكسمنس) (٢) : إن أصل العالم هو الهواء ، وللهواء خاصتان هما التكاثف والتخلخل ، فهو حين يتكاثف تحدث الرياح والأمطار ، ثم يتكاثف الماء (أى المطر) فيحدث عنه الثلج ، فالتراب ، فالصخور ثم هو حين يتخلخل تحدث عنه النار والظواهر الجوية النارية .

وإذن فالهواء أصل الموجودات .

وذهب (هيراقليطس) (٣) إلى أن أصل العالم هو النار ، التى إذا

(١) من سنة ٦١٠ إلى ٥٤٧ ق ، م

(٢) من سنة ٥٨٨ إلى ٥٢٤ ق ، م

(٣) من سنة ٥٤٠ إلى ٤٧٥ ق ، م

تكاثفت نشأ عنها الهواء ، وإذا تكاثف الهواء نشأ عنه الماء ، وإذا
تكاثف الماء صار ثلجا ثم أرضا — ومن ذلك تتكون جميع
الكائنات المحسوسة .

المدرسة الفيثاغورية

تنسب هذه المدرسة إلى زعيمها فيثاغورس (١) ، ولد في جزيرة
(ساموس) ، وهي تابعة لمقاطعة أيونيا ، وقد سافر فيها بعد إلى بلاد
الشرق ومنها مصر ، ثم استقر به المقام في (أفروطونا) بجنوب
إيطاليا حيث أسس مدرسته .

وهذه المدرسة ذهبت إلى أن أصل العالم هو العدد، فكما أن طاليس
قال : إن أصل العالم هو الماء ، ذهب الفيثاغوريون إلى أن العدد
أصل لجميع الكائنات ، وقالوا في شرحهم لنظريتهم : إن الواحد هو
النقطة ، والاثنين الخط ، والثلاثة السطح ، والأربعة الجسم ، والخمسة
الصفات المادية ، والستة الحياة ، والسبعة العقل . . . الخ .

ولا شك أن هذا الكلام لا يقره العقل والمنطق ، وإن

(١) ولد حوالي عام ٥٧٢ ق م .

كان يبين وجهة نظر طائفة من الناس في بيان أصل الكون (١) .

المدرسة الإيلياية

وهي مدرسة نشأت في مدينة (إيلياء) على الشاطئ الجنوبي الغربي من إيطاليا ، وهذه المدرسة قد اهتمت بالبحث عن العالم الطبيعي ، ومعرفة أصله الذي صدرت عنه جميع الكائنات ، شأنها في ذلك شأن فلاسفة هذه المرحلة الطبيعية ، غير أنها قد اتجهت وجهة خاصة في البحث عن أصل العالم - إذ أنها أولت معظم عنايتها نحو البحث عن أصل العالم الروحي ، ولم تكن إلا قليلا بالجواهر المادية ، وقد أعلن (أكزبنوفان) زعيم هذه المدرسة أن الله واحد لا شريك له ، وأنه متصف بصفات الكمال ، ولا يتصف بشيء من صفات الحوادث ، وأن العالم كله في قبضته ، وأنه هو المحرك له .

وقد كان طابع هذه المدرسة عقليا ، فهي في هذا تخالف المدرسة الأيونية المادية ، والمدرسة الفيثاغورية الرياضية .

مدرسة الطبيعيين المتأخرين

وهذه المدرسة كانت تبحث في العالم الطبيعي أيضاً ، وتحاول

(١) راجع شرح هذه النظرية ونقدها في كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ٦٢ وما بعدها .

معرفة أصله ، فذهبت إلى أن أصل العالم هو المادة كما ذهبَت المدرسة
الأيونية من قبل ، وهذا الأصل هو العناصر الأربعة التي هي : الماء ،
والهواء ، والنار ، والتراب ، كما يقرر ذلك (أنبادقليس) (١) أو هو
الذرة كما يذهب إلى ذلك (ديمقريطس) (٢) الذي يرى أن العالم يتكون
من ذرات غاية في الصغر ، وأنها تتحرك من تلقاء نفسها حركة
ذاتية، فتتلاقى الذرات وتتكون الأجسام عن هذا التلاقى ، أو تتفرق
فيحدث من هذا التفرق فساد الأشياء المحسوسة .

وهو يرى أن هذه الذرات قديمة لا أول لها .

فأنت ترى أن هذا المذهب يؤدي إلى إنكار الإله الذي أثبتته
(أكرينوفان) زعيم المدرسة الإيليبائية كما تقدم .

موازنة بين المدارس الطبيعية

إذا أنت أنعمت النظر في المدارس الطبيعية الأربع لرأيت أن
المدرسة الطبيعية الأولى مادية صرفة حيث قالت : إن أصل العالم مادة
معينة هي الماء أو الهواء أو النار ، وأن المدرسة الإيليبائية كانت
مدرسة عقلية بحتة حيث قالت : إن أصل العالم الذي يحركه ويؤثر فيه
إتما هو الله ، الذي لا يتصف بصفات مادية، وإنما هو مخالف لما سواه

(١) من ٤٩٠ إلى ٤٣٠ ق م .

(٢) ٤٧٠ ق م .

من الحوادث ، وأن مدرسة الفيثاغوريين كانت وسطاً بين المادية الصرفة والتجريد الخالص حيث قالت : إن أصل العالم هو العدد .

والعدد (كما هو معلوم) كلى مجرد فى تصويره ، لكنه مادى محسوس فى الوجود الخارجى ، فهذه المدرسة قد سارت خطوة نحو التجريد ، وهى وإن كانت ونبدة إلا أنها خطوة على كل حال .

أما المدرسة الرابعة وهى مدرسة الطبيعيين المتأخرين ، فهى قد رجعت إلى الوراء مرة أخرى وارتكست فى المادية مثلها فى ذلك مثل مدرسة الطبيعيين الأولين .

عصر الانتقال إلى الفلسفة الإنسانية

ونعنى به عصر السوفسطائيين وسقراط (من سنة ٤٨٠ إلى ٣٩٩ ق . م) ، وفى هذا العصر نظر الناس فى آراء المدارس الطبيعية السابقة ، فوجدوا أن هذه الآراء مضطربة متناقضة ، فقد رأيت أن فلاسفة هذه المدارس نظرت فى العالم المحسوس لبيان أصله الذى نشأ عنه ، وأن كل واحد منهم انتهى إلى رأى يخالف الرأى الذى ذهب إليه غيره ، فكان من أثر هذا الاختلاف أن ارتأب الناظر إلى هذه المذاهب فى النتائج التى وصلت إليها كلها ، فأخذ يتجه إليها بالنقد والتشكيك ، ثم اتسعت دائرة النقد ، وشملت بجانب النظريات

الفلسفة العقائد الدينية ، وسلوك الإنسان في حياته .

وبذلك ارتاب الإنسان في كل شيء ، وأنكر حقائق الأشياء ،
وذهب إلى أنه ليست هناك قضايا عامة تتساوى العقول في إدراكها ،
بل إن الإنسان هو مقياس كل شيء في الوجود ، فما يراه منها حقاً فهو
حق بالنسبة إليه ، وما يراه منها خيراً فهو خير بالنسبة إليه كذلك ،
فالحق أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص ، كما أن الخير والشر
نسيان كذلك يختلف كل منهما باختلاف الأشخاص .

هكذا ذهب السوفسطائيون ؛ ومن أشهرهم (بروتاجوراس)
(جورجياس) و (هيباس) وغيرهم ، وهم بذلك قد هدموا حقائق
الأشياء وقواعد الأخلاق وأنكروا الآلهة ، وقالوا لا وجود لها
إلا في الخيال ، وترتب على مذهب السوفسطائيين نتائج سيئة في كل
ناحية من نواحي الحياة ، فاضطربت أفكار الناس ، وتشككوا في
الدين ، وذهب كل فرد في تفسير الفضيلة والرذيلة مذهباً يناسب
هواه ، ويتفق ومصلحته الخاصة .

وهكذا صار الأمر فوضى ، وانقسم الناس في مذاهبهم وآرائهم
أحزاباً ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

ولاشك أن أمة تتفرق آراؤها على هذا النحو ، ولا تجتمع كلمتها
على معنى الخير والشر ، بل يسير أفرادها تبعاً لأهوائهم ، وحسبما تمليه

عليهم مصالحهم الفردية المضطربة ، لاشك أن أمة هذا شأنها لا بد أن تهوى إلى هوة سحيقة بعيدة القرار ، وهو ما أرشكت أن تصل إليه أمة اليونان على أيدي السوفسطائيين .

لذا كان من الضروري لإصلاح هذه الأمة ، وإرجاعها إلى جادة الحق والخير ، أن تقوم جماعة منهم بمعارضة السوفسطائيين ، وبيان مواطن الخطأ والفساد في مذاهبهم ، ولا يتأتى ذلك إلا بالبحث في الإنسان نفسه ، وحياته ، والغاية منها ، وقواه الظاهرة والباطنة التي يدرك بها الأشياء ، وفي الموجودات وحقائقها ، وطريق الوصول إليها .

وهكذا نرى البحث الفلسفي يتحول من الطبيعة إلى الإنسان ، فبعد أن كان موضوع الفلسفة يتناول الكون الطبيعي المحسوس لمعرفة أصله ، أصبح الإنسان يتجه في بحوثه نحو الإنسان وبيان قواه التي يتمكن بها من تمييز الحق من الباطل ، ومعرفة الخير من الشر ، وهكذا يتحول موضوع الفلسفة إلى الإنسان ، بما يسوغ لمؤرخي الفلسفة أن يطلقوا على هذا النوع من الفلسفة (الفلسفة الإنسانية) .

والذي نصب نفسه لمعارضة السوفسطائيين وبيان ضلالهم طائفة من أبناء اليونان المخلصين لوطنهم ، المستجيبيين لنداء ضمائرهم ، وعلى رأسهم الفيلسوف اليوناني الذائع الصيت . . . (سقراط) .

سقراط

٤٦٩ - ٣٩٩ ق. م

ولد هذا الفيلسوف العظيم في أثينا سنة ٤٦٩ ق. م من أب يحترف صناعة النمايل ، وأم قابلة ماهرة في صناعتها ، وقد نشأ في أول أمره في حانوت أبيه يزاوِل معه صناعة نحت النمايل والاتجار فيها ، ثم لم يلبث أن ترك هذه المهنة واشتغل بالفلسفة ، وعنى بها عناية فائقة حتى صار علما الأوحد ، الذي تشرّب إليه الأعناق ، وتطلع إليه الأبصار ، وكان الأثينيون يقبلون عليه ، رغم دمامة خافته ، معجبين بحديثه الرائع ، مأخوذين بقوة عارضته ، وشدة مرامه في الجدل ، وكان هو يؤثر التحدث إلى الشباب ليصلح ما أفسده السوفسطائيون من أمرهم ويصبرهم بالحق ، ليهيئ لبلاد اليونان مستقبلا طيبا على أيديهم ، وكان يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية ، وأن الله أقامه مؤدبا عموما مجانيا ، يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة السماوية ، وكان وطنيا صادقا ، وجنديا باسلا ، خدما في الجيش ضمن المشاة ، واشترك في المعارك الحربية ، وبرهن فيها على رباطة جأشه ، وشجاعته وقوة احتماله وصبره على مسكاته الحروب ، وكان له ضمير حي يستجيب لندائه ، فلا يدهن ولا يراني ،

وكان كالسيف البتار فيما يعلم أنه حق ، لا يتزحزح عنه قيد أنملة ، ولو كان في ذلك حثفه ، حتى أنه تجرع كأس السم راضياً مبتسماً بعد أن حكم عليه بالإعدام ، في سبيل الدفاع عن عقيدته في عزم وقوة وإصرار ، ومات وهو في سن السبعين سنة ٣٩٩ ق . م .

فلسفته

كانت الفلسفة قبل سقراط تبحث في العالم المادى لمعرفة أصل الكائنات الذى نشأت عنه ؛ ولكن سقراط غير مجرى البحث إلى الإنسان ، وما اشتمل عليه من القوى الظاهرة والباطنة التى تتصرف فى شئون الحياة وتسلك به المسالك المختلفة .

وكان السوفسطائيون قد ذهبوا فى تعاليمهم إلى إنكار حقائق الأشياء ، وادعوا أن الإنسان مقياس كل شئ ، ودعوا الناس إلى تحصيل المنفعة الشخصية ، والاستمتاع بكل ما يعدة الشخص جميلاً فى هذا الوجود .

فلما جاء سقراط وافقهم على أن الإنسان مقياس كل شئ ، ولكنه ذهب بعد هذا إلى أن أول واجب على الإنسان أن يعرف نفسه ما دام هو مقياس كل شئ ؛ لذلك فقد جعل قاعدة فلسفته الحكمة

القائلة : « اعرف نفسك بنفسك » ، ومن هنا كان البحث يدور حول النفس الإنسانية وقواها ، ووصل سقراط إلى أن هناك فرقاً بين الإحساس والفكر ، فالإحساس بالأشياء أمر شخصي لا يتعدى الشخص إلى غيره ، أما الفكر أو المعنى الكلى الذى يجمع الجواهر والصفات الذاتية ، دون الأعراض والمشخصات فأمر عام يشترك فيه فهم الناس جميعاً ، وهذه المعانى الذهنية العامة هى حقائق الأشياء التى أنكرها السوفسطائيون ، وهى التى يعبر عنها بالحد ، ويتوصل إليه بالاستقراء .

وكان سقراط يهتم بالمسائل العملية التى تهتم الإنسان ، ولذا فقد انحصرت فلسفته فى الأخلاق باعتبارها أهم ما يهم الإنسان ، وأنها أجدى أنواع المعرفة نفعا ، وأعظمها فائدة ، وأخذ يجادل الناس فى الخير والشر ، والعدل والظلم ، والشجاعة والجهل ، وحقوق الأفراد ، وحقوق الجماعات ، إلى غير ذلك مما يمس حياة الإنسان وسعادته ؛ ولذا يقول (شيشرون) : « إنه أزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى أنه أزل الفلسفة من البحث فى الإلهيات التى كانت تخلق فيها إلى البحث فى الإنسان الذى يعيش على وجه الأرض .

فسقراط جعل أساس فلسفته علاقات الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، وبحث فى ذلك بحثاً علمياً ، فلا غرو بعد هذه

إذا عُد : « المؤسس لعلم الأخلاق » .

وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان ؛ وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الانسانية شهوة وهوى ، وأن القوانين وضعها المشرعون لقمع الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف ، فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوى بالعصبية ، أو بالمال ، أو بالبأس ، أو الدهاء ، أو الجدل أن يستخف بها أو ينسخها ، ويجرى مع الطبيعة .

فقال سقراط : بل إن الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقّة ، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الالهي ، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا ، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لاحالة في الحياة المقبلة .

العلم هو الفضيلة :

والإنسان يريد الخير دائماً ، ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته ، وعرف خيره بما هو إنسان أرادته حتماً ، أما الشهواني فمرجل جهل نفسه وخيره ، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً ؛

وعلى ذلك فالفضيلة علم ، والرذيلة جهل .

وهذا القول من سقراط وان كان مبالغاً فيه لانتنا نرى كثيراً من الناس يأمرون بالبر وينسون أنفسهم ، كما أن كثيراً منهم يرتكبون الشر وهم به عالمون إلا أنه يدل على مبلغ إيمانه بالعقل ووجهه للخير .

بحثه في ما وراء الطبيعة :

وقد بحث سقراط في ما وراء الطبيعة ، فذهب إلى القول بخلود النفس ، وأقام الأدلة على وجود إلإله ، وهو في نظره إله خير ، لا يدركه العقل ، ولا يحيط به الوصف ، ولا يصدر عنه إلا كل صلاح ، ولا يشبه الحوادث في قول أو فعل ، وأنه واحد لا يتغير ولا يتبدل ؛ والواجب على الإنسان أن يطيع أوامره مهما كان في ذلك من مشقة .

منهجه في البحث :

أما منهجه في البحث فكان منهجاً جديداً لم يسبق إليه ، حيث جعله على مرحلتين : لإحداهما مرحلة النهم ، والثانية مرحلة التوليد ؛ ففي الأولى كان يتصنع الجهل ويسلم أقوال محدثيه ، ثم يلقي الأسئلة ، ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة عنها ، ولكنهم لا يسلّمونها ؛ فيوقعهم في

التناقض ، وبحملهم على الإقرار بالجهل ؛ وهذا هو ما يسمى بالتهكم
السقراطى أى السؤال مع تصنع الجهل أو تجاهل العارف ، وغرضه
منه تخليص العقول من العلم السوفسطائى الزائف ، وإعدادها
لقبول الحق .

وبعد ذلك ينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة
والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً ، على الوصول إلى الحقيقة التى
أفروا أنهم يجهلون ، فيصلون إليها ، وهم لا يشعرون ، ويحسبون
أنهم استكشفوها بأنفسهم — وهذا هو التوليد ، أى استخراج
الحق من النفس ، وكان سقراط يقول فى هذا المعنى : إنه
يحترف صناعة أمه — وكانت قابلة — إلا أنه يولد الحق من
نفوس الرجال .

أفلاطون

ولد أفلاطون في « أثينا » سنة ٤٢٧ ق . م من أسرة عريقة فائقة في المجد والنبيل ، ذات شأن كبير في السياسة والملك والحكمة ، وقد انحدرت إليه منها ثروة ضخمة هيأت له من الفراغ ما يتطلبه الاشتغال بالفلسفة ، لذا فقد تنقف ثقافة واسعة ، وتربى تربية عالية تناسب بيئته ومركز أسرته في الحياة الاجتماعية .

وقد تعلم الرياضة والشعر ، ونظم كثيراً من القصائد في مبدأ حياته ، ولما بلغ سن العشرين اتصل بأستاذه سقراط ، وصار صديقه الحميم ، وتلميذه الوفي ، وظل يلزمه في الأعوام الثمانية الأخيرة من حياته ، وأخذ عنه كثيراً من أفكاره وتعاليمه ، وكان لهذه الأفكار الأثر الكبير في حياة أفلاطون وتفكيره وفلسفته . وبعد موت أستاذه قام بعدة رحلات إلى الشرق والغرب ، فذهب إلى (ميغاري) وأقام بها عند أحد زملائه المحبين لسقراط وهو « إقليدس » ، الذي كان قد أسس مدرسة فلسفية في هذه المدينة . وبعد زمن قليل سافر إلى مصر ، فدرس فيها الرياضة دراسة وافية على أشهر الرياضيين في ذلك الوقت ، وفي سنة ٣٧٠ ق . م سافر إلى إيطاليا ، وفيها عرف الفيثاغوريين

واتصل بهم ، ودرس مذهبهم دراسة وافية ، وأخذ عنهم كل ما كانوا يذيعون من تعاليم .

وهكذا نرى أفلاطون قد جمع من ثقافات الشرق والغرب ما زود به عقله ، ولقح به فكره ، ثم أخرجه للناس فلسفة متعددة الجوانب شاملة لنواحي الفكر ، فجاءت فلسفته متعددة الموضوعات ، تناول فيها بحث الطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، والسياسة ، والأخلاق وغير ذلك ، فامتازت بذلك فلسفته عن فلسفات من سبقوه من مفكرى اليونان الذين كانوا لا يتناولون إلا موضوعاً واحداً هو الطبيعة أو الإنسان ، وكانت فلسفاتهم لا تعدو أن تكون آراء متناثرة لم تنسج بحيث تشمل الكون بأسره .

وفي أخريات أيامه أقام في أثينا ، وأنشأ بها مدرسة تطل على حديقة (أكاديموس) (١) ، فسميت لذلك بالأكاديمية ، وكانت أشبه بجامعة عليية تدرس فيها جميع أنواع العلوم في عصره ، ويقبل عليها الطلاب : رجالاً ونساء من كل صوب ، وظل قائماً على أمرها ، يرعى طلابها ، ويدبر شئونها . حتى مات سنة ٣٤٧ ق . م .

(١) أحد أبطال اليونان .

فلسفته

قلنا فيما سبق : إن فلسفة أفلاطون تناولت موضوعات عدة حيث شملت الطبيعة وماوراء الطبيعة والفلسفة الإفسانية من معرفة وأخلاق ، وأنه بذلك قد امتاز عن سبقه من فلاسفة اليونان ، الذين كان بحسبهم محصوراً في ناحية واحدة من نواحي الفلسفة .

ولما كان البحث في فلسفة أفلاطون من جميع نواحيها يخرج بنا عما التزمناه من الاختصار على بعض الجوانب المهمة من فلسفة اليونانيين . لذا فإننا سنقتصر في الكلام على رأى أفلاطون في المعرفة ونظرية المثل (١) .

نظرية المعرفة عنده :

كان السوفسطائيون يرون أن المعرفة مقصورة على الإحساس ، وهي لذلك تختلف باختلاف الأشخاص : فإبراه الشخص - كما فهو حق عنده ، وإن رآه الآخر بخلافه ، لأن الإحساسات تختلف باختلاف الناس .

(١) راجع فلسفة أفلاطون في الطبيعة والنفس والأخلاق في كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) .

فلما جاء سقراط رد عليهم في قولهم هذا ، وأثبت أن العلم إنما هو في المدركات العقلية ، وأن المعرفة تتكون من حقائق كلية يستخلصها العقل (لا الحواس) من الجزئيات المتغيرة ، ولما كان العقل عنصراً مشتركاً لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين ، هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر .

ولما جاء أفلاطون تابع أستاذه سقراط في مهاجمته للسوفسطائيين ، والرد عليهم وهدم رأيهم في المعرفة ، مبيناً أن المعرفة الحسية ماهية إلا مقدمة للمعرفة العقلية ، وأن المعرفة الحققة إنما تكون في المعرفة العقلية والمدركات السكلية .

وقد أقام أفلاطون كثيراً من الأدلة في وجه السوفسطائيين والرد عليهم ؛ منها :

١ - أنه لو كانت المعرفة مقصورة على الإحساس كما يدعون لانتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء .

٢ - لو كان الإحساس هو كل المعرفة لاستوى العالم والجاهل في العلم . مع أن الواقع غير ذلك ، فإن العالم وحده يتوقع المستقبل ، ويؤيد المستقبل توقعه ، بما يدل على وجود قوة تدرك قوانين الأشياء ، وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض ، وتصدر عليها أحكاماً مغايرة لعمل الحس بالمرة .

والمضاهاة وإدراك العلاقة بين الأشياء عملان متمايزان عن الإحساس ، وعن عمل الحس ، فليس العلم هو الإحساس ، ولكنه حكم النفس على الإحساس ؛ وبهذا الحكم يمتاز الإنسان عن الحيوان .

٣ — لا يصح أن تكون الحواس سبيلا إلى العلم ، لأنها تحمل إلى الشخص إدراكات متناقضة ، فهذه الشجرة كبيرة إذا دنوت منها ، صغيرة إذا بعدت عنها ، وهذا الرجل طويل بالنسبة إلى الكرمي ، قصير بالنسبة إلى الشجرة مثلا . . . وهكذا .

٤ — نظرية السوفسطائيين تؤدي إلى نتيجة باطلة ، وهي استحالة التعليم والتعلم . لأنه إذا كان الإحساس هو الوسيلة للمعرفة وإحساس الطفل مساويا لإحساس المعلم ، وإحساس التلميذ كإحساس الأستاذ ، فلا حاجة إذن إلى التعلم والتعليم .

٥ — وأيضاً نظرية السوفسطائيين في المعرفة تؤدي إلى أنه لا معنى للحوار والمناقشة ، لأن مجرد القول بأن شخصين يتنازعان أو يتناقشان يتضمن القول بأنهما يريدان الوصول إلى حقيقة ما ، وأن أحدهما مصيب في رأيه ، والآخر مخطئ . فيه ، فإذا قلنا : إن كل إدراك حق فلا معنى إذن لهذا الحوار والنقاش .

٦ — لو كان الإحساس هو الوسيلة للمعرفة لاشترك الحيوان مع الإنسان في إدراك الحقيقة ، لأنهما يشتركان في الجانب الحسي ،

ولو جب أن يكون الحيوان مقياس الحقيقة كالإنسان .

٧ - قول السوفسطائيين : إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة باطل . لأن كل إدراك مهما كان يشتمل على عنصر خارج عن عمل الحس ، فإذا قلت مثلاً : هذا المثلث متساوي الأضلاع فلا تظن أن هذا إدراك جاء عن طريق الحس وحده ، بل فيه جانب كبير من عمل العقل لأنه لا بد لهذا الحكم من إدراك معنى المثلث ومعنى التساوي ، ومعنى ضلع المثلث ، وكلها عمليات عقلية قارنت فيها هذا الشيء المحسوس بغيره من التشابهات .

وهكذا في كل إدراك حسي لا بد فيه من عمل خارج عن الحس هو من عمل العقل .

نظرية المثل الأفلاطونية

تمهيد :

ترتبط نظرية المثل الأفلاطونية بنظرية المعرفة السقراطية ارتباطاً وثيقاً ، إذ تعتبر الأخيرة أساساً للأولى ، لذا وجب أن نبين هنا بإيجاز نظرية المعرفة عند سقراط ، تلك النظرية التي أخذها عنه تلميذه أفلاطون ، وبنى عليها نظرية المثل :

ونظرية المعرفة عند سقراط تقوم على أساس الإدراك العقلي لاهل
الحس كما يقول السوفسطائيون الذين يعتمدون على الحس في معارفهم،
ويقولون: إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، الأمر الذى أدى
إلى أن الحق نسبي يختلف باختلاف الأشخاص ، وليس عندهم شىء
هو حق يتفق عليه الناس جميعاً ، أو بعبارة أخرى ليس عندهم شىء
هو حق فى ذاته ، بل الحق ما يراه الشخص حقاً .

وتعدد الحق ضرورة لازمة لا يحصى عنها مادام عماد المعرفة هو
الحس والمحسوسات ، إذ أن الإحساس يختلف باختلاف الأشخاص
وكذلك المحسوسات هى بدورها متغيرة متحولة من حال إلى حال ،
وإذن فلا بد أن تكون المعرفة هى الأخرى مختلفة باختلاف
الأشخاص ..

هكذا ذهب السوفسطائيون فى المعرفة ، وأصبح كل من الحق
والخير والفضيلة تابعا لشعور الشخص ، وليست لها معانى ثابتة يتفق
الناس عليها ، ومن ثم فقدت الألفاظ قيمتها فى الدلالة على معانيها ،
وأخذ السوفسطائيون يتلاعبون بالألفاظ بغية التغلب على الخصم وطلباً
للشهرة ، وبعد الصيت ، وكانت الغاية عندهم تجرير الوسيلة ، ولو كان
فيها ضياع الحق ، وواد الفضيلة ، وهدم صروح الدين . والقانون
والعرف .

لذا نهض سقراط من عقالة ، وأخذ على عاتقه أن يرد الناس إلى الحق والفضيلة، وصوب سهام نقده إلى مذهب إليه السوفسطائيون من أن المعرفة قائمة على الإحساس ، وقرر في صراحة ووضوح: أن المعرفة قائمة على العقل لا على الحس ، وأن لكل شيء ماهية، هي الحقيقة يكشفها العقل وراء هذه المحسوسات ، ويعبر عنها بالحد ، وأن العلم الصحيح هو ذلك الإدراك العقلي لحقيقة الشيء .

وكانت طريقة سقراط في هذا الإدراك هي الطريقة الاستقرائية، فكان يستعرض أفراد الشيء المراد معرفة حقيقته ، وينظر في صفاته فيجد من تلك الصفات ماهو جوهرى مشترك بين جميع الأفراد، ومنها ماهو عارض غير جوهرى ، فيستبعد الصفات العارضة ، ويستبقى الصفات الجوهرية ، وبذا يصل إلى الحد الكلى الذى ينتظم جميع أفراد الشيء المطلوب تعريفه .

وبهذا ترى أن سقراط هو أول من وضع اللبنة الأولى في بناء علم المنطق ، وأنه وضع حداً لتلاعب السوفسطائيين بالألفاظ .

وهو بهذا التحديد لمعاني الألفاظ قد أعاد للدين قدسيته ، وللقوانين حرمتها، وأصبح الحق والخير والفضيلة غير تابعة لإحساس الشخص المتغير المتبدل ، بل هناك حق في ذاته ، وهناك خير في ذاته، وفضيلة في ذاتها ، وعلى هذا الأساس المتين المبني على الإدراك

العقلي الثابت رد سقراط الناس إلى حظيرة الفضيلة ؛ وأقام دعائم علم الأخلاق .

نظرية المثل :

انتهى سقراط إذن إلى القول بأن المعرفة الصحيحة هي تلك المدركات الكلية المعقولة ، أو بعبارة أخرى هي تلك الصور الكلية العقلية التي يصل إليها العقل بعد النظر في المحسوسات وتحليل صفاتها ، واستبعاد ماهو عرضي منها ، واستبقاء ماهو جوهري مشترك .

ولما جاء أفلاطون وافق أستاذه سقراط فيما ذهب إليه ، إلا أن سقراط وقف عند هذا الحد بينما تابع أفلاطون السير إلى الأمام حتى انتهى به المسير إلى القول بنظرية المثل .

وبيان ذلك :

أن سقراط حين وصل إلى أن تلك الصور الكلية المطابقة للواقع التي يصل إليها الإنسان بعقله هي المعرفة الصحيحة ، وقف عند هذا الحد ، وقرر أن هذه الصور لا وجود لها إلا في العقل وحده ، ولم يعتبر لها وجوداً معيناً في الواقع الخارجى .

أما أفلاطون فلم يرض أن يقف عند هذا الحد الذى قرره أستاذه

سقراط ، بل قرر أن تلك الصورة الكلية المعقولة لا تكون علماً صحيحاً ، ولا معرفة حقة إلا إذا كانت لها حقائق خارجية مستقلة عن الإنسان ، لها وجود في الواقع ، مجرد عن المادة ، بحيث تكون تلك الصور الكلية العقلية مرآة لها ومنطقية عليها .

فالإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع ، وإلا لكانت وهماً من الأوهام ، واختراعات من اختراعات الخيال .

واستدل على ذلك بأن الفكرة الصحيحة هي ما كانت مطابقة للواقع ؛ فإذا قلنا : إن الشمس طالعة مثلاً ، فإن هذا الحكم يكون صحيحاً إذا كانت الشمس طالعة في الواقع ، أما إذا لم تكن الشمس طالعة فإن هذا الحكم يكون باطلاً .

وما دام أفلاطون يعتقد أن الإدراك الكلي العقلي هو الإدراك الحق ، والعلم الصحيح ، فلا بد أن يكون أيضاً مطابقاً لما في الواقع ، وبعبارة أخرى لا بد أن يكون لهذه الصور العقلية الكلية مسميات حقيقية ، واقعية ، خارجية ، تطابقها تمام المطابقة ، وإلا لما كانت علماً صحيحاً .

مثال ذلك : أننا إذا نظرنا في أفراد الإنسان المثلة في عهد وعلى وإبراهيم ، وجدنا كلا من هذه الأفراد يشترك في كونه جسماً ، ونامياً ،

ومتحركا بإرادته ، وهى ما يعبر عنه بقولنا : « حيوان » ، ووجدناها
تشارك أيضا فى التفكير بالقوة المعبر عنه : « النطق » ، وبجوار هذه
الصفات الجوهرية المشتركة بين جميع الأفراد ، نجد صفات أخرى
عارضة كالنوم ، والمرضى ، والمشي ، فستبعد الصفات العارضة ،
ونستبقى الصفات الجوهرية ، مرتبين إياها فى جذر وفصل ، فيصبح
التعريف حينئذ تعريفاً بالحد التام ، حيث يكون تعريف الإنسان :
« الحيوان الناطق » ، وكل من الحيوان والناطق مدرك كلى عقلى
منتزع من أفراد الإنسان الحسية بعد تجريده من المادة ، فهو صورة
عقلية كلية مجردة عن المادة .

وهذه الصورة الكلية التى هى التعريف هى العلم الصحيح ، وما
دامت هى العلم الصحيح فلا بد أن تكون لها حقيقة خارجية مجردة
عن المادة لها كيان خارجى مستقل بحيث تكون تلك الصورة
مرآة لها ومنطبقة عليها ، وإلا لكانت علما باطلا ، وخيالا مختزعا

هذه الحقيقة الخارجية المجردة التى تنطبق عليها الصورة العقلية
الكلية هى ما يسميها أفلاطون : « مثال الإنسان » .

وبمثل هذا التقرير يمكننا أن نصل إلى مثال الحصان ، ومثال
الجلل ، ومثال الأسد ، ومثال الصقر ، ومثال الفرس . . . فكل
هؤلاء مثل ، هى حقائق مستقلة لها وجود فى العالم الواقعى ، ومجردة

عَنْ المادّة ، وإن لكل شيء سواء كان حيواناً أم نباتاً أم جهاذاً ، أم صفة من الصفات كالبياض والسواد ، أم معنى من المعاني كالجمال ، والعدل ، مثالا . بل إن الأشياء الوضعية كالصراخيز ، والشعر ، والقاذورات ، مثلاً أيضاً ، أى لها حقائق عارضية مجردة عن المادّة تنطبق عليها تلك الصور العقلية الكلية .

وأفلاطون يرى أن المثل قد صنع على نمطه ما هو مثال له ، فمثال الإنسان وهو تلك الحقيقة المجردة السكّانة في العالم المعقول ، قد نظر إليه الصانع وصنع على نمطه أشخاص الإنسان المحسوسة . . إذن فوجد المثل سابق على وجود أفرادها التي هي بالنسبة إليه كالمثال بالنسبة إلى صاحبه .

والمثل من أجل ذلك إذا وصفت بأنها موجودة كان ذلك وصفاً حقيقياً ، بخلاف الأفراد التي تصاغ على نمطها فإنها إذا وصفت بالوجود كان ذلك وصفاً مجازياً فحسب ، وعلى ذلك فالمثل هي الموجودة على الحقيقة ؛ وأما المحسوسات فما هي إلا أشباح وظلال لتلك الموجودات الحقيقية ، أى أنها ظلال للمثل وأشباح لها .

وإلى هنا يرى أفلاطون قد استمد فكرته في نظرية المثل من عناصر ثلاثة - كما قال أرسطو بحق - فهو قد أخذ من (بارمنيدس) الإيليائي فكرة الوجود المطلق المجرد عن المادّة ، وطبقها على المثل ؛

وأخذ من (هرقليطس) فكرة التغير المستمر ، وطبقها على المحسوسات ، وأخيراً أخذ من (سقراط) نظرية المدركات العقلية .

التدرج الهرمى فى نظرية المثل :

يرى أفلاطون أن لكل شىء مثالا - كما تقدم - . ويرى أن هذه المثل الكثيرة ليس منعزلا بعضها عن بعض ، بل إنها أعضاء فى مجموع هو كل لها ، وهى فى مجموعها تكون هرما ، تبتدىء قاعدته بالأنواع القريبة من الأشخاص ، وتنتهى قمته بأعلى الأجناس .

ويان ذلك : أن أفراد الإنسان ، لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وأفراد الحصان لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وأفراد القمح لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وكذا أفراد نبات الذرة فإذا نظرنا إلى مثال الإنسان ، ومثال الحصان ، ومثال أى نوع من أنواع الحيوان ، وجدناها كلها تشترك فى الحيوانية (جسم نام حساس متحرك بالإرادة) فيكون مثال الحيوان مثالا مشتركا بين مثال الإنسان ، ومثال الحصان ، وبقية مثل الحيوانات الأخرى ، وأعلى منها .

وإذا نظرنا إلى مثال القمح ، ومثال الذرة ، وغيرها من مثل النباتات الأخرى ، وجدنا هذه المثل تشترك فيما بينها فى بعض

الصفات ، وينفرد كل مثال ببعض الصفات الخاصة به ؛ فإذا أخذنا هذا الأمر المشترك بين هذه المثل تكون لدينا مثال أعلى منها ، وهو مثال النباتات ..

وهكذا سنظل ننظر في هذه المثل فنرى أن مثال الحيوان ، ومثال النباتات يشتركان في مثال أعلى منهما ، وهو الجسم النامي ، وإذا نظر إلى مثال الجسم النامي ، ومثال المعدن مثلاً فسنرى أنهما يشتركان فيما يبينهما في صفات يمكننا أن نجعلها مثلاً أعلى لهما وهو مثال الجسم ، وهكذا نظل نرقى حتى نصل إلى مثال أعلى من تلك المثل جميعاً ، مثال واحد فقط ، هو مثال الوجود ، وهو ما يسمى (مثال المثل) ، أو (المثال الأعلى) أو كما يسميه أفلاطون نفسه (مثال الخير) أو (مثال الكمال) ، وبهذا المثال تنتهي قبة الهرم الذي رأينا أن قاعدته تبتدىء بأقرب الأنواع ، وتنتهى بأعلى الأجناس .

ومثال الخير هو المثال الأعلى ، بل هو المثل الأعلى لبقية المثل وللعالم بأسره ، إياه يسير كل ما عداه ينشد الخير ، ويرجو الكمال ؛ ولكن هل مثال الخير هذا هو الله أو شيء آخر غيره ؟

والإجابة الصريحة عن هذا التساؤل لم تسعفاً بها عبارات أفلاطون ، فهو طوراً يعبر عن الآلهة بصيغة الجمع ؛ وتارة عن الله بصيغة المفرد ، وهو ينتقل في تعبيراته بين التعديد والتوحيد ، بما

يجعل الباحث لا يقف له على رأى صريح ، ومع ذلك فهو يقول أحيانا بوجود إله صانع أعلى يدبر الكون بحكمته ، وهو لا تحيط به العقول ، وهنا نسأله : ما علاقة هذا الإله الأعلى بمثال المثل ؟ .

وهنا نجد أفلاطون يتعثر في إجاباته ، فلا تتضح فكرته انضاحا تاما ، لأنه يستعمل في الجواب طريقة (ميثولوجية) (١) .

لذا زى الشراح بفروض الفروض في فهم وجهة نظره ، ويرون أن هذا الإله الخالق المدبر للكون هو نفسه الإله الأعلى الذى هو مثال الخير ، لأن هذا أقرب إلى التنزيه ، وأنسب للعقل ، وأقرب إلى الفهم فيما ورد من عبارات أفلاطون حين عرض لهذا الموضوع .

صفات المثل :

ولهذه المثل صفات ، منها :

١ - أنها عناصر ؛ ومعنى ذلك أن وجودها من نفسها لم يتسبب عن شيء آخر ، وأنها أساس الأشياء ، ولا شيء أساس لها ، وأنها لا تعتمد على غيرها ، وغيرها يعتمد عليها .

(١) نسبة إلى ميثولوجيا ، ومعناها : القصة أو الأسطورة .

٢ - أنها عامة لاختصاصه ، فنال الإنسان ، مثلاً ليس إنساناً خاصاً وإنما هو الحقيقة العامة لكل إنسان ، وكل مثال وحدة لا يتعدد ، وإنما يتعدد أفرادها .

٣ - هذه المثل ليست مادية ، وإنما هي مجردة عن المادة ، وجودها في نفسها مستقل عن كل عقل ، وما في العقل صورة لها .

٤ - وهي أزلية أبدية لا تنفى ، وإنما ينفى أفرادها ، وأنها لا يحددها زمان ولا مكان وإلا كانت شخصية .

٥ - والمثل معقولة ، بمعنى أن العقل في إمكانه أن يدركها بالبحث والاستنباط .

أرسطوطاليس

حياته :

ولد أرسطوطاليس سنة ٣٨٥ ق. م في أسطاغيرا، وهي مدينة أيونية قديمة على ساحل بحر إيجه في الشمال الشرقي من شبه جزيرة خلقيدية في تراقية على حدود مقدونيا، وكان أبوه طبيباً عاصماً للملك «آمنتاس الثاني»، ملك مقدونيا جد الإسكندر الأكبر، ولما بلغت سنه الثامنة عشرة قدم «أثينا»، والتحق بأكاديمية أفلاطون، وظل بها مدة عشرين سنة، ولم يفارقها حتى مات أستاذه أفلاطون، وكان مدة إقامته بالأكاديمية مثال النشاط والجد والنبوغ، فكان ممتازاً بين أقرانه يشار إليه بالبنان.

وقد صار أرسطوفيا بعد أستاذاً للإسكندر المقدوني حيث دعاه «فيليب»، ملك مقدونيا ليعمد إليه بتثقيف ابنه البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة، وكان أرسطو ذا مكانة عظيمة عند فيليب، وظل يعلم الإسكندر أربع سنوات متصلة، حتى إذا ما بلغ الإسكندر سن السابعة عشرة شارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصر، فتباهدت الصلة بينه وبين أستاذه.

وقد أنشأ أرسطو بعد ذلك مدرسة في أثينا في مكان يسمى «لوقيون» ، وسمى هو وأتباعه بالمشائين ، أخذاً من عادة أرسطو ، فقد كان يمشي بين تلاميذه وهو يعلمهم ، وظل أرسطو ثلاث عشرة سنة ، وهو يدير مدرسته ويحور كتبه ، وأهم مؤلفاته قد كتبها في هذا العهد .

ولما مات الإسكندر وقعت حكومة أثينا في أيدي أعداء المقدونيين الذين دبروا لأرسطو اتهاماً بأنه ملحد ، وأغروا به الجماهير . فخاف الاضطهاد ، وأن يفعل به ما فعل بسقراط من قبل ، ففر من أثينا إلى (خليس) ، ولكن القدر لم يمهله طويلاً حيث مات سنة ٣٢٢ ق . م بسبب مرض في معدته وعمره ثلاث وستون سنة ، قضى معظمها في التأليف والتدريس

مؤلفاته :

وقد كتب أرسطو مؤلفات عدة في المنطق ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، وفي الأخلاق والسياسة ، كما ألف في الخطابة والشعر ؛ والناظر في مؤلفات أرسطو يجد أنها موسوعة علمية كبرى انتظمت العلم القديم كله ما عدا الرياضة ، ولئن بليت أجزاء من مؤلفاته بتقديم الزمن ، فإن كتبه الفلسفية وكثيراً من نظرياته المنبثقة في كتبه

الجزئية لا تزال خالدة ، لالاهميتها التاريخية فحسب ، بل ومن حيث قيمتها الذاتية أيضاً .

فلسفته

ونحن لا نتعرض هنا لجميع نواحي الفلسفة التي تناولها أرسطو بالشرح والتفصيل ، بل سيكون موقفنا بإزاء الحديث عن فلسفته عمائلاً لموقفنا من فلسفة أفلاطون ؛ أي أننا سنعرض لبعض جوانب من فلسفة هذا الفيلسوف الكبير ، حيث أننا سنقصر الكلام هنا على آراء أرسطوفى ، ما بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، ، وذلك لأن هذين الموضوعين من فلسفة أرسطو قد تأثر بهما فلاسفة المسلمين تأثراً كبيراً (١) .

فلسفته في ما وراء الطبيعة :

وتسمى أيضاً : (الفلسفة الأولى) أو (ما بعد الطبيعة) ، وموضوع هذه الفلسفة هو الوجود الثابت الذي لا يتغير .

وإذا رجعنا إلى أفلاطون وجدناه قد حصر هذا الوجود في

(١) راجع بقية فلسفة أرسطوفى كتابنا : « في تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ابتداء من ص ١٤٣ طبعة ثانية .

(المثل) - كما تقدم - أما الموجودات الطبيعية فليست إلا ظللا لهذه المثل ، وأشباحا تقابلها ،

أما أرسطو فقد ابتدأ بحثه في ما وراء الطبيعة بانتكاره لنظرية المثل الأفلاطونية ويان ما فيها من أخطاء ، وقد أسهب في ذكر الحجج التي يثبت بها اضطرابها وتناقضها (١) .

وأرسطو بذلك القول يعارض أستاذه أفلاطون في النقطة الأساسية من فلسفته ، فبينما يقرر أفلاطون أن الموجودات الحقيقية هي المثل ، وأن الموجودات المحسوسة ليست إلا أشباحا وخيالات صيغت على نمط مثلها ، وليس لها وجود حقيقي ، إذا بأرسطو يذهب إلى أن هذه السكليات (المثل) ليس لها وجود حقيقي ، وإن هي إلا مفاهيم ينتزعها العقل من الموجودات الحقيقية ، وهي المحسوسات ، وليس للسكليات إلا الوجود العقلي بحسب .

كما يذهب إلى أن الموجودات المحسوسة موجودات حقيقية بجوهرها وماهيتها ، وأنها نقطة البداية في الفلسفة ، وعليها مدار التجربة ، تدرك بالمشاهدة لا بالفكر .

وما دام أرسطو - كما رأيت - يعارض أفلاطون في النقطة الأساسية من مذهبه ، فهو من غير شك يعارضه في نقط أخرى مرتبة

(١) راجع هذه الحجج في كتابنا المذكور ص ١٥٢-١٥٣ من الطبعة الثانية.

عليها ، ويضع لنفسه فلسفة جديدة ، تختلف في روحها واتجاهها عن
فلسفة أفلاطون .

الهيولى والصورة :

انتهى أرسطو إلى تفنيد نظرية المثل ، التى تقول بوجود المعانى
الكلية وجوداً مستقلاً ، وتدعى أن وجودها هو الوجود الحقيقى
وأن الموجودات المحسوسة ليست إلا أشباحاً وظلالاً لها ، وحيث
وصل أرسطو إلى هذه النقطة ذهب إلى أن وجود الأجسام الطبيعية
حقيقى ، وأخذ يفسر الأجسام الطبيعية فقال : إنها مركبة من مبدأين :
هيولى ، وصورة .

فالهيولى (كلمة معربة عن اليونانية) مادة أولى غير معينة أصلاً ،
وبها تشترك الأجسام فى كونها أجساماً .

والصورة : هى المبدأ الذى يعين الهيولى ، ويعطيها ماهية خاصة ،
ويجعلها شيئاً واحداً ، وهى ما نتعقله فى الأجسام .

ولتقريب معنى الهيولى والصورة نقول : إن الهيولى بمثابة الرخام
أو الخشب قبل أن يصنع منهما شيء ، وأن الصورة بمثابة الشكل
الخاص الذى يعطى للرخام أو الخشب فيصيران تمثال (أبولون)
أو (منيرفا) أو آلة من الآلات .

وليست الصورة عند أرسطو هي شكل الشيء فحسب ، وإنما هي جميع صفات الشيء من لون وخفة وثقل ، وجمال ، ولحان ، وانطفاء وحلاوة ، أو مرارة ، وغيرها ، وهي كذلك علاقة أجزاء الشيء ببعضه ببعض ، وعلاقة كل جزء بالآخر .

أما الهيولى فهي الموضوع الذى تقوم به هذه الصفات ونحوها . وإذن فالهيولى لا صورة لها ولا مظهر ، ومن ثم فهي فى ذاتها لاتحد ولا توصف ، وإنما يمكن حدها ووصفها إذا خلعت عليها الصورة .

والهيولى لا يختلف بعض أجزائها عن بعض ، بل هى متشابهة تماما ، وإنما تختلف المواد التى تتكون عن الهيولى باختلاف الصفات ، فليس الخلف بين مادة المعدن ومادة الحجر مثلا راجعا إلى اختلاف الهيولى فى كل منهما ، بل إلى اختلاف الصورة (الصفات) فيها فحسب .

فالهيولى بحسب ذاتها يمكن أن تكون أى شيء ، ومستعدة لأن تتصور بأية صورة ، وهذا الاستعداد الكامن فى الهيولى لأن تكون أى شيء يسمى أرسطو : الشيء بالقوة . أما تصورها بأية صورة خاصة فيسميه : الشيء بالفعل . فإذا تحول ما بالهيولى من القوة إلى الشيء بالفعل سمي ذلك وجوداً أو خلقاً ؛ وحركات الهيولى وتغيرها

خطوات للتحويل من القوة إلى الفعل .

العلل الأربع :

يرى أرسطو أن العلل التي لا بد من توفرها لإيجاد كل كائن في العالم أربع . وهى العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة المحركة أو الفاعلة ، والعلة الغائية .

فالم تتوفر هذه العلل الأربع كلها لا يمكن أن يوجد الكائن .

١ - فالعلة المادية للشيء : هى المادة التي يتكون منها الشيء كالخجر للبيت .

٢ - والعلة الصورية : هى ما به الشيء هو هو ، وهو فى مثالنا ما به البيت بيتاً .

٣ - والعلة المحركة أو الفاعلة : هى القوة التي تعمل على تغيير الشيء واتخاذ شكله جديداً ، وهى فى مثالنا صانع البيت (البنّاء) ، فهو علة تغيير الخجر من حال إلى حال .

٤ - وأما العلة الغائية : فهى الغاية أو المقصد الذى تتجه الحركة لتحقيقه ، وهو فى مثالنا المنزل الذى يمكن الانتفاع به لأنه غرض البناء ومقصده . والعلتان الأوليان تسميان : علتي الماهية ، والعلتان الأخيرتان تسميان : علتي الوجود .

ولأنما انحصرت العلل في أربع ، لأن الكائن لا يخرج عن كونه مادة وصورة وهما العلتان الأوليان ، وأما العلة الفاعلية وهي العلة المحركة فلا بد منها ، لأن التصور الجديد الذى يأخذه الكائن هو نتيجة تغير ، والتغير لا يحدث من نفسه ، يستوى في ذلك الكائنات التى ينتجها الإنسان أو تفتجها الطبيعة ، فكما أن الخشب لا يصير مكتباً ، والبرونز لا يصير تمثالاً من نفسيهما ، فكذلك الهواء لا يتحول إلى نار ، والنار لا تتحول إلى هواء من تلقاء نفسيهما كذلك ، وقد اقتضى الأمر علة فاعلة ، وهى التى تحول المادة إلى صورتها الجديدة ، وتخرج الشيء من القوة إلى الفعل .

وهذا التحويل لا يقع من جانب القوة الفاعلة عبثاً ولا هوساً ، بل لغاية مقصودة معينة ، وتبعاً لمنهج محدود ، فنحن نرى الكواكب تسير على نظام محكم ، ونرى تعاقب الفصول الأربع بطريقة منظمة دقيقة ، ونرى الإنسان لا ينسل إلا إنساناً مثله ، ونرى شجرة الورد لا تثمر برتقالاً .

كل ذلك يدل على أن الطبيعة لا تسير بغير قصد ، بل لغاية معينة ، وأنها حية في السماء وفي الأرض ، حكيمة في الإنسان والحيوان والنبات والعناصر ، وهى إن ظهرت حيناً صماء عمياء ، لا تدرك ولا تعلن عن مراميها وأغراضها ، فهى في الحقيقة كلها حياة وحركة ونور وإدراك

ونظام ، وهى تطبق الوسيلة على الغاية تطبيقا حكما ، وكل مايجرى من أفعالها لابد أن يكون ذا مغزى ظاهر أو خفى ، ومرمى واضح أو من وراء حجاب . وعلى الجملة لا يمكن أن يصدر عنها فعل عاثر أو مظهر بلا نتيجة .

وبهذا ترى أرسطو قد خالف بعض الفلاسفة الذين سبقوه ووجدوا هذه الغاية ، ونسبوا أفعال الطبيعة إما إلى ضرورة آلية ، وإما إلى مصادفة هوجاء . وترى أيضا أن أرسطو كان يؤمن بالغاية فى كل أفعال الطبيعة من غير استثناء ، وهذه الغاية عنده هى العلة الغائية ، وبها تم انحصار العلل فى الأربعة المذكورة .

الإله عند أرسطو :

نظر أرسطو فى الكون فرأى أنه فى تغير مستمر ، وحركة دائبة ، وهذه الحركة لا يمكن أن تكون من ذات المتحرك ، بل هى من محرك خارج عنه ، وهذا المحرك الخارج إن كان بدوره متحركا فلا بد أن يكون له محرك آخر . . . وهكذا . حتى نصل فى النهاية إلى محرك ثابت يمد بالحركة كل ما عداه وهو منزه عنها ، وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع المعلومات والحركات ، وهى العلة التى تؤثر ولا تتأثر ، وتخضع الحركات لتناموسها ، ولا تخضع هى للحركات .

وإذن فلا يكون إله واحد ، منزه عن الزمان ، والمكان ، والتغير ،
والنقص ، والتأثر بغيره .

وعنده أن هذا الإله فعل محض (صورة محضة) ، لا يجوز أن يداخله
شيء من القوة ، إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرج منه
القوة إلى الفعل ، فيكون وجوده مستفاداً من غيره .

وهو كذلك واحد من كل وجه ، ويدل على وحدته انتظام العالم ،
وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان
المحرك واحداً .

وهو بسيط لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ، وإلا لكان يمكن
الوجود جائز الانحلال ؛ إذ كل مركب صائر إلى الانحلال متوقف على
وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطاً .

والإله أزلي ، لأنه المحرك الأول للأشياء ، ولما كانت الحركة
أزلية كان المحرك الأول أزلياً كذلك ؛ وأرسطو يقول إن للسيارات
حركات ، ويصل في حسابها على مذهبه إلى ٥٥ أو ٤٧ فيضع مثل هذا
العدد من المحركين الأوائل ، ويصفهم بأنهم آلهة السكواكب ، وأنهم
محركون أرائل أزليون ، ولكنه يضع على رأسهم المحرك الأول الذي
هو مبدأ حركة سائر الأشياء .

غير أن أرسطو يرى أن المحرك الأول للعالم يجب أن يفهم على

أنه الدالة الغائية ، بمعنى أنه لا يحرك الشيء بدفعه من خلفه دفعا ميكانيكيا ، لأن هذا التحريك يقتضى المماسية ، وهى من شأن الأجسام .

بل إن الشيء يشترى إليه فينجذب نحوه ويتحرك إليه ، وفى هذا يقول أرسطو : « إن السموات تشتهى أن نحيا حياة شديدة بحياة المحرك ما أمكن ، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية ، (١) .

ولكن من يتأمل هذا القول يراه أقرب إلى الشعر والخيال منه إلى التعليل الصحيح .

ومن صفات الإله عند أرسطو أنه : (عقل ، وعافل ، ومعقول) ، أما أنه عقل ، لأنه صورة محضة ، وليس فيه شيء من المادة وعلاقتها ؛ وأما أنه عافل - فلأن ذاته بسيطة غير مركبة من أجزاء حتى يكون الجزء العافل غير الجزء المعقول ، وإذن فالذات التى هى عقل ، هى بنفسها العافل ؛ وأما أنه هو المعقول ، فلأن عليه كامل ، وموضوع هذا العلم الكامل لا يكون إلا كاملا ، فهو لهذا لا يعقل إلا ذاته ، لأن ذاته أكل الموجودات ، أما ما سوى ذاته فهو بالنسبة إليها ناقص ، فإذا عقل غيره

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢٢٦ طبعة

فقد عقل ما هو أنقص من ذاته ، وانحطت قيمة فعله ، فلذا كانت ذاته هي وحدها المعقول .

ولكن هذا الرأي الذى نادى به أرسطو ، وهو أن الإله لا يعقل إلا ذاته ، يستتبع أن الله لا يعلم العالم (بحجة أن العالم شئ دنى بالنسبة إلى الله وأن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته) ، كما يستتبع أن الأشياء توجد وتنعدم دون أن يريد الله لها ذلك أو يعلم من أمرها شيئاً !!

وأرسطو بهذا الرأي يتصور الإله منطوياً على نفسه ، ومقصوراً على برجه العاجى ، غير عالم بشئ من السكون ، ولا مريداً لما يجرى فيه من أحداث ، فهو بهذا ينفى التدبير الإلهى للعالم عن الله .

نظرة فى فكرة الإله عند أرسطو :

بما تقدم ترى أن أرسطو كان يحل الإله وينزله عن كل نقص ، ولكنه سلك إلى هذه الغاية سيلاً سيئاً ملتوية ، فجعل من الإله محركاً جامهاً وقائداً أعمى ، وعلّة أولى غير منشئة ، فلم يكن بذلك متفقاً مع المنطق القويم الذى وضع أنسه ، فإن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقاً يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ليس فقط إلى

محرك ، بل أيضا إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير ، وتفسر به الغائية في الطبيعة .

ولهذا كان هدفا للهجوم (١) من تلاميذه ، ومن جاء بعدهم من المفكرين والعقلاء .

(١) لما رأى تلاميذ أرسطو أستاذهم مؤسس علم المنطق وواضع قواعده الجوهرية لم يستحي من أن يخرج على أبسط النظريات البديهية ، وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية . فقالوا بعد كلام طويل : د ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثله بقائد الجيش ، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير هذا العالم من متحيز في نفسه ، ومقصور على علم ذاته لا يتجاوزها ؟ ومن أين وجود العالم في بدء نشأته ؟ ومن أين بقاءه إذا لم يكن للبدا الأول حظ في تدبير أمور العالم ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحدهما بالآخرى ، وقد انتقدت أفلاطون حيث جعل عالمين : عالم الحس ، وعالم المعاني واليقين ، ثم ، عجز عن بيان الاتصال بينهما ، وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلا له ، فعجزت عن بيان العالم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدرك الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير ، فإذا تحققنا قولنا وسبرنا معناك وجدنا أنه لا حاجة للإله بالعالم ، ولا حاجة للعالم بالإله له .

(من كتاب الجزء الثاني من الفلسفة الإغريقية : للدكتور محمد غلاب . من ص ٨٩ إلى ٩٠ قلاص كتاب سائلا) .

مقارنة بين فكرتي أفلاطون وأرسطو في الإله :

يتفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون في القول بأن الكون ليس وليد المصادفة الموهجاء ، وإنما هو فعل قوة حكيمة مدبرة يجب أن تتصرف بكل كمال ، وأن تنزهه عن كل نقص ، وأنه عقل محض ، بسيط لا تركيب فيه ، ثابت لا يتغير ، أزلي غير حادث - هذه القوة هي : : الله . .

اتفق الفيلسوفان على ذلك ، وعلى أن الجمال والإتقان والنظام ، البادية فيما بين الأشياء وفيما بين أجزاء كل منها براهين قاطعة على وجود العلة العاقلة ، الله . .

غير أنهما اختلفا في وسائل تحقيق ما يجب للإله من كمال .

فبينما يذهب أفلاطون إلى أن الكمال الأعلى لا يتحقق لهذه القوة إلا إذا كانت هي الفاعلة لكل شيء ، العالمة بكل شيء ، الساهرة على كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون ، فالله معنى بالعالم ، وعنايته تشمل السكليات والجزئيات على حد سواء ، وإن تلك العناية هي أساس النظام الحكيم في الأشياء .

بينما يقرر أفلاطون هذا المذهب إذا بأرسطو يذهب - كما بينا - إلى أن الكمال لا يتحقق لهذه القوة إلا بعدم اتصالها بهذا العالم ، لا من

جهة العلم ، ولا من جهة الخلق ، بل إن العالم هو الذى يتحرك نحوها من تلقاء نفسه بدافع الشوق الطبيعى الموجود فى الكائنات صغيرها وكبيرها ، وأن هذه الحركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعى الموجود فى أجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذى يدفعها دائما إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، وليس للعلم والإرادة الإلهيين فيها أى تدبير .

ففكرة أرسطو فى تنزيه الإله كانت جليلة المبدأ نبيلة الغاية ، ولكنها رديئة الوسائل ، سيئة النتيجة .
لذا كانت هدفا للطعن ، ولم تصمد أمام النقد .

الأخلاق عند أرسطو :

يرى أرسطو أن الغاية القصوى التى يجب أن تتجه إليها أفعال الناس جميعا إنما هى السعادة التى هى الهدف الأسمى للحياة .

وهو يرى أن هذه السعادة ليست فى حياة اللذة ، لأنها غاية العبيد والبهائم والأجلاف والعوام ، كما أنها ليست فى الشرف أو تكريم الناس ، لأن ذلك متعلق بالناس أكثر منه بنا لأنهم يمنحونه أو يمنعونهم كما يشاءون ، فيكون شرفا كاذبا فليس خيرا ولا ينبغي أن يكون غاية ، إذ الخير يجب أن يكون ذاتيا لا يمنح ولا يمنع .

وإنما السعادة فى الحكمة التى هى عمل العقل ، ذلك لأن الإنسان

يمتاز عن الحيوانات بالعقل ، فيجب أن تكون سعادته من جنس ما يمتاز به ، وهو العقل ، وعلى ذلك تكون سعادة الإنسان في حياة التفكير والفلسفة .

ولكن أرسطو يعلم أن الإنسان ينطوى على ما في الحيوان من الحس والتغذية اللذين يستتبعان اللذة والشهوة ، ولذا نراه لا يهمل هذا العنصر في تقريره للسعادة ، بل جعله عنصراً من عناصرها فقرر أن السعادة تتكون من عنصري العقل والشهوة ، بشرط أن تكون الشهوة خاضعة لحكم العقل ، وعلى ذلك تكون الشهوة بالنسبة للعقل بمنزلة الهبولى من الصورة ، والسعادة تتكون منهما جميعاً .

ويرى أرسطو أن للظروف الخارجية تأثيراً كبيراً في السعادة ، فالصحة ، والغنى ، والصداقة ليست هي السعادة . ولكنها وسائل لها ، والمرضى والفقر ، وسوء الحظ أمور معوقة عنها .

وعلى ذلك إذا اتبع الإنسان الحكمة ، لحكم عقله في جميع أفعاله ، وروض نفسه على أن يسير على هديه ، فقد سلك سبيل الفضيلة ، وإذا لم يسر في طريق الحكمة ، وأهمل إرشاد عقله ، وسار على حسب هواه وشهواته فقد تردى في هاوية الرذيلة .

والفضيلة إنما تكتسب بالمران والتعود ، إذ العادة - كما يقول أرسطو - طبيعة ثانية . فتمتع الإنسان أن يسير في عمله على حسب

إرشاد العقل صار العمل الحكيم ملكة راسخة عنده ، وبذلك يكون المرء فاضلاً .

لا بد من الفضيلة إذن في تكوين السعادة ، وذلك بأن يحيا الإنسان ويعمل على حسب ما توحى به الفضيلة الكاملة - تلك الفضيلة التي لا تتحقق إلا إذا سار المرء في أعماله طبقاً لإرشاد عقله ووفقاً للحكمة .

وفوق هذا كله لا يكون المرء سعيداً إلا إذا أظلت السعادة حياته كلها أو معظمها (١) .

أقسام الفضائل عند أرسطو :

يقسم أرسطو النفس إلى قسمين : ناطقة ، وغير ناطقة ؛ ولكل منهما فضائل ، ففضائل النفس الناطقة تسمى : (الفضائل العقلية) كالحكمة والذكاء ، وأسماءها فضيلة التفكير التي هي من خصائص الفلاسفة والآلهة .

وفضائل النفس غير الناطقة تسمى : (الفضائل الخلقية) كالكرم والشجاعة والعفة - والأولى ثمرة التجارب ، ووليدة الزمن ، وتنمو

(١) كتاب الأخلاق لأرسطو ج ٢ ص ٧٤ - ٧٥ .

(٦ - في الفلسفة الإسلامية)

بالتعليم ، والثانية نتيجة العادة ، وفي استطاعة كل إنسان تحصيلها واكتسابها من طريق العادة (١) .

نظرية الأوساط :

تتلخص هذه النظرية في ، أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين ، .
ولذا عرف أرسطو الفضيلة بأنها : ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة ، .

ويعني أرسطو (بالملكة) : أنها حال راسخة في النفس مكتسبة بالمران والتكرار حتى أصبحت طبيعة ثانية ، وعلى ذلك فن سخا مرة لا يسمى سخيا ، بل يكون كذلك إذا سخا دائماً ، ومن غير عناء ، وهذا يقال في جميع الفضائل .

أما إذا كان الفعل الفاضل مفرداً ، أو متكرراً في فترات بعيدة

(١) يلاحظ أن أرسطو يسرد الفضائل الخلقية ويصنفها تصنيفاً قائماً على الانفعالات والأفعال لا على قوى النفس كما فعل أستاذه أفلاطون من قبل حيث قسم النفس إلى ثلاث قوى هي : القوة العاقلة ، والقوة الفضيلية ، والقوة الشهوية . ثم جعل الفضائل ثلاثاً وهي : فضيلة الحكمة وتنشأ عن اعتدال القوة العاقلة ، وفضيلة الشجاعة وتنشأ عن اعتدال القوة الفضيلية ، وفضيلة العفة وتنشأ عن اعتدال القوة الشهوية

فإنه لا يكون بينه وبين الفعل الصادر عن ملكة الفضيلة إلا شبه ظاهري لأنه غير صادر عن حال راسخة في النفس ، فلا يكون فضيلة .

وأرسطو حين يذكر أن الفضيلة ملكة اختيار الحد الوسط العدل لا يريد من الوسط الوسط الرياضي الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، بل يريد وسطاً إضافياً يتغير بتغير الظروف والأشخاص ، فالشجاعة وسط عدل بين إفراط هو التهور ، وتقريط هو الجبن ، والسخاء وسط عدل بين إفراط هو الإسراف ، وتقريط هو البخل ، والعفة وسط عدل بين إفراط هو الشره وتقريط هو الجمود .

وبدل على أن الوسط اعتباري لاحتسابي أن كلا من الشجاعة والسخاء والعفة مثلاً يتفاوت الحد الوسط فيها بتفاوت الأفراد وظروفهم ، فإذا سخا الفقير بدرهم وعد ذلك جيداً بالنسبة إليه ، فإنه لا يكون كذلك بالنسبة لغني كثير المال ، بل يعد ذلك منه بخلاً ونقصاً ، فالوسط اعتباري لاحتسابي .

وما يؤيد أيضاً أنه اعتباري أن الوسط الفاضل أميل إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر ، فالشجاعة أميل إلى التهور منها إلى الجبن ، والسخاء أميل إلى التبذير منه إلى البخل ، والعفة أميل إلى الجمود

منها إلى الشره وهم جرا .

ولكن أرسطو حين يقرر أن الفضيلة من حيث (ماهيتها)
وسط بين طرفين مردولين ، يقرر أيضا أنها من حيث الخير حد
أقصى ، رقة عليا ، إذ أن الوسط هو ما تقضى به الحكمة بعد تقدير
جميع الظروف

إنه ما يجب فعله (هنا والآن) ، فهو خير بالإطلاق ، تابع
لنية الفاعل .

الفلسفة بعد عصر أرسطو

تدهورت الفلسفة في بلاد اليونان بعد عصر أرسطو ، ورجعت إلى الوراء حيث أهملت دراسة الطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، والمنطق ؛ وانحصرت الدراسات الفلسفية في الأخلاق وما يتصل بها ؛ والسبب في ذلك أن بلاد اليونان في ذلك العصر قد فقدت استقلالها وسلبت منها حريتها وسيادتها ، وخضعت لسلطان المقدونيين فتأثرت بذلك العلوم والفنون والفلسفة ، وأصبحت بالهرم ، وأصبحت الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته ، أى أنها انحصرت في دائرة الأخلاق وحدها ، وإن تجاوزتها فإنما تتجاوزها لخدمة الأخلاق لاغير ، ومن أهم المدارس التى ظهرت في هذا العصر مدوستا : الأبيقوريين ، والرواقين .

المدرسة الأبيقورية

تنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها « أبيقور » (١) ، وكان مؤلفا

(١) عاش بين سنتي ٣٤١ - ٢٧٠ ق ، م ، ولد في ساموس وطوف في كثير من البلدان ، وانتهى به المطاف في أثينا وأنشأ في دار بها مدرسة وحديقة يجتمع فيها تلاميذه ، لذا سموا « بفلسفة الحديقة » .

مفرطاً في التأليف ، إذ أخرج للناس نحواً من ثلاثمائة مجلد ، فقد كتب في الطبيعة ، ووضع ملخصاً في الفلسفة مؤلفاً من مائة وإحدى وعشرين قضية ، كما ألف كتاب (القانون) في المنطق ؛ غير أن الغاية من هذه المؤلفات كلها إنما كانت تتجه إلى خدمة علم الأخلاق الذي كان أهم شيء في فلسفة هذه المدرسة ، وقد ألف في الأخلاق عدة كتب ، من أشهرها كتاب (في الخير الأسمي) ، و (ما يجب أن نتجنبه) ، و (في أنواع الحياة) ، وقد ضاعت معظم كتبه ، ولم يبق منها إلا النذر اليسير .

الأخلاق عند أبيقور

السعادة والفضيلة :

يقرر أبيقور أن الغاية من الحياة إنما هي السعادة ، وأن السعادة في اللذة الجسمية ، وذلك أن أبيقور كان مادياً عريقاً في المادية ، والمادى لا يهتم إلا بما يجلب له السرور والمتعة ، وذلك إنما يتحقق باللذة .

غير أن أبيقور يعالج فكرة اللذة بحذق ومهارة حتى يحيلها نوعاً من السعادة الروحية ، ويستبقى الفضائل المعروفة ، ويستبعد الرذائل

ما يجعل لمذهبه مكانا خاصا بين المذاهب الأخلاقية .

وأيقور حين يجعل الغاية من الحياة هي اللذة يهتبط أن تكون اللذة لذة حقا ، ومعنى هذا أنها لا تنجر وراءها ألما ، وإلا بطل أن تكون لذة خالصة .

فيجب إذن اجتناب اللذة التي تسبب الألم .

وكذا يقتضى طلب اللذة تحمل بعض الألم ، فيجب قبول الألم الذى يسبب لذة أعظم .

فإذا نحن حققنا هذين المبدأين حققنا لأنفسنا لذة مستمرة طول الحياة ، وعلى ذلك يجب رفض اللذة التي لا تكون عواقبها خيرا ، فالشره مثلا يورث المرض ، فيجب تعديل اللذة بالألم ، واجتناب اللذة التي تنجر وراءها ألما ، واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة ، وللألم عواقب ، وقد لا تكون جميعها شرا ، فيجب تعديل الألم باللذة ، وتقبل الألم الذى يجر لذة أعظم .

ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن تكون الوسيلة إليها فضيلة ، فإن العقل والحكمة يقومان بتدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة ، وهي الحياة اللذيذة السعيدة .

اللذة التي هي الغاية عند أيقور ليست تلك الحركة العنيفة التي تضطرب بها حيناً ثم يكون بعدها ما يكون ، بل هي الاستمتاع بالهدوء

والطمأنينة أطول وقت ممكن ، وبذلك نخرج من مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة .

وهو يرى أن اللذات العقلية لا تقل قيمة عن اللذة الجسمية ، بل ربما تفوقها ، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة ، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكر لذة ماضية ويأمل في لذة مستقبلية ، لذا وجب أن يتجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس حتى تتحقق اللذة العقلية .

وتتوفر هذه الطمأنينة بزوال أسباب اضطراب النفس ، كالجهل بالطبيعة ، وما يلزم عنه من خرافات ، والخوف من الآلهة (١) ، ومن الموت .

فالحكيم لا يخشى الظواهر الجوية لأنها تسير على نظام ثابت ، ولا يخشى القدر ولا الآلهة ، بل إنه لا يخشى الموت ؛ لأننا حين نوجد لا يوجد الموت ، وحين يوجد الموت تنعدم ، والعدم فناء تام ، لانحس معه بشيء من الآلام .

(١) كان أبيقور يقول : لا معنى للخوف من الآلهة ، وهو مع ذلك لم ينكر وجودها ، بل قال بوجود آلهة متعددة لها أشكال الإنسان ، لأن شكله أجهل الأشكال ، وهم يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية ، وجسمهم يتكون من عنصر الضوء ، ويعيشون عيشة سعيدة ، وهم لا يتدخلون في شئون العالم .

فإذا انتفى الخوف من كل هذه الأمور ومن غيرها تحققت
الطمأنينة للنفس ، وتوفرت أسباب السعادة .

وأنت ترى عما تقدم أنه ليس في مذهب أبيقور ما يحمل معتنقيه
على عدم التعالى في اللذة ، ولهذا رأينا تلاميذه وأتباعه من بعده
يبالغون في تحصيل اللذة من غير حياء ولا قيد ، حتى أصبح اسم
(أبيقوري) عنوانا لمذهب اللذة والاستهتار .

المدرسة الرواقية

كانت هذا المدرسة معاصرة للمدرسة الأبيقورية ، وكانت مهمتها
تنحصر في معرفة الغاية التي يجب أن يصل إليها الإنسان فتتحقق بها
سعادته في الحياة .

وقد أسس هذه المدرسة « زينون » (١) في مدينة أثينا بأحد
الأروقة التي كانت معدة لمباريات الشعراء والأدباء وعرض التماثيل
الفخمة ، ولذا سمي وأصحابه بالرواقيين ؛ وقد ثبت زينون دعائم هذه
المدرسة ، وصيرها قادرة على الدفاع عن آرائها والنهوض بأعبائها
ومسئولياتها ، ومات بعد أن بلغت سنه اثنين وسبعين عاما .

(١) زينون هذا عاش بين سنتي ٣٣٦ - ٢٦٤ ق ، م ، وهو غير
زينون الإيلياي .

وكانت المدرسة الرواقية مدرسة إباء وشم وشجاعة ، ولذا فقد اهتمت آراءها كثير من فلاسفة اليونان والرومان ، واشتهر من أعلامها ثلاثة وصلت إلينا مؤلفاتهم كاملة ، وهم : (سنيكا) و (أبقتاتوس) والامبراطور (مرقس أوراليوس) (١) .

وهؤلاء هم زعماء الرواقية الجديدة التي نشأت في أيام القيصرية ، والتي ظهرت بعد أربعة قرون تقريبا بعد تأسيس الرواقية الأولى على يد زينون .

وإذا كانت المدرسة الأبيقورية قد رفعت من شأن اللذة كما رأيت وجمعتها في قبة الأخلاق وقررت أنها الغاية العظمى من الحياة ، فإن الرواقيين قد عارضوا هذه المدرسة . حيث رفعوا من شأن العقل وإن كان ذلك على حساب الوجدان .

وقد شاعت الرواقية في الدولة الرومانية لأن لها صلة بسلوك المرء في حياته - والامة الرومانية كانت أمة عملية فلذلك وجدت الرواقية سبيلها إلى تلك الدولة ووجدت فيها من يعتنق مبادئها وينتصر لها .

(١) ظهر هؤلاء الثلاثة في صدر الدولة الرومانية . وعاش سنيكا فيما بين سنتي ٦ ق م و ٦٥ ب م . وعاش أبقتاتوس من سنة ٥٠ إلى سنة ١٣٠ م . وعاش الامبراطور أوراليوس من سنة ١٢١ إلى سنة ١٨٠ ب م .

وهذه المدرسة قد تناولت عدة جوانب من الفلسفة ، فبحثت في المنطق وفي الطبيعة ، وفي الإلهيات وفي الأخلاق ، ولكن أهم شيء في نظر الرواقيين هو الجانب الأخلاقي الذي هو السبيل إلى الغاية التي يرجوها المرء في هذه الحياة .

الأخلاق عند الرواقيين

تقوم تعاليم الرواقيين في الأخلاق على مبدأين : أولهما أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت لاستثناء فيه ، والثاني هو المبدأ القائل : « عش على وفاق الطبيعة » .

فلذلك قال الرواقيون : يجب على الإنسان أن يعمل على وفاق الطبيعة بمعناها العام ، بحيث يجعل نفسه جزءاً من الطبيعة العامة فيسير في ركابها ، ويرضى بما تنجي به الأقدار ، كما يجب على الإنسان أيضاً أن يعمل على وفاق الطبيعة بمعناها الخاص ، بحيث يكون عمله تابعاً لأمم جزء في طبيعته وهو الجزء العاقل .

ففي سار الإنسان في حياته العملية طبقاً لإرشاد العقل مع الخضوع لقوانين العالم ، كانت حياته أخلاقية ، وتحققت لديه السعادة .

الفضيلة :

وعلى هذا تكون الفضيلة هي المقدرة الأخلاقية الحاكمة في الميول والشهوات والانفعالات النفسية المضادة للعقل ، والموصلة إلى اتفاق الإرادة الإنسانية مع الانسجام الطبيعي العام ، فيحدث للإنسان من ذلك نوع الحياة السعيدة في حدود طبيعته كما يقول (زيون) ، أو في حدود طبيعة الوجود العام كما يرى غيره .

فبالفضيلة يسعد الإنسان ، وهي وحدها كافية لإسعاده ، فهي بنفسها غرض ، وهي بنفسها محل سعى الإنسان ، لأنها بذاتها التشبه بالإله ، فهي سعادة الإنسان العظمى وغرضه الأسمى في الحياة (١) .

وهذه المدرسة قد قالت بفكرة الواجب على أنها الناية من حياة الإنسان ، تلك الفكرة التي قد يضحى المرء في سبيلها بالمال والولد والنفس ، وهي التي جعلت للرواقين مكانا مرموقا بين الأخلاقيين في القديم والحديث ، وقد ظهرت هذه الفكرة فيما بعد في فلسفات : كانت ، وبتلر ، واسبينوزا . حيث تناولوها بالبحث والتفصيل .

(١) راجع المدرسة الرواقية في كتابنا: في تاريخ الفلسفة اليونانية ، من ص ١٩٦ إلى ٢٠٤ من الطبعة الثانية ، وراجع أيضا كتاب الفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان للدكتور محمد السيد نعيم من ص ٥٠ إلى ٥٨ .

مدرسة الأفلاطونية الحديثة

ظهرت هذه المدرسة في العصور الأولى لميلاد المسيح عليه السلام بمدينة الإسكندرية ، وسميت بهذا الاسم لأنها وليدة تعاليم أفلاطون . وتجديد آرائه ، وإن لم تحافظ عليها بل خلطتها بالإلهام الشرقي .

وهي مدرسة وثنية ، تفلسفت باليونانية وعلى طريقة اليونان ، ويعتبر أفلوطين المهرى هو المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة ، وقد وُلِدَ في ليقوبوليس (أسيوط) سنة ٢٠٥ م ورحل إلى الإسكندرية حيث التقى بأستاذه « أمونيوس » الملقب بـ « ساكاس » ، أى الجمال (١) سنة ٢٢٣ م ، وقد رحل إلى سوريا والعراق ثم إلى روما حيث استقر بها وأسس مدرسته التى أقام بها حتى مات سنة ٢٧٠ م ، وكان غزير العلم عظيم الخلق يجتمع فى مجلسه العلماء والكبراء ، وقد

(١) بعض مؤرخى الفلسفة ، يعتبر أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية الحديثة ، وقد اشتغل حمالا قبل أن يشتغل بالفلسفة ، وبالرغم من أنه ولد من أبوين مسيحيين إلا أنه اعتنق الديانة اليونانية الوثنية القديمة ، وقد حاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون غير أنه لم يبدون آراءه ، ولم يؤلف أى كتاب . لذا فقد اعتبرنا أفلوطين المؤسس لهذه المدرسة .

تتلذذه الإمبراطور والإمبراطورة ، ولم يعرف العرب عنه كثيراً ، وكانوا يطلقون على مذهبه مذهب الإسكندرانيين ، أما الشهرستاني فيطلق عليه : « الشيخ اليوناني » .

وقد ألف كتباً كثيرة حيث كتب أربعاً وخمسين رسالة جمعها تلميذه (فورفور يوس) السورى ، ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل فسميت بالثاسوعات ، وهى ترمى إلى توضيح مسائل فلسفية بالرجوع إلى مذهب أفلاطون ، مع الاقتباس من أرسطو والفيثاغوريين والرواقين .

فلسفته

يرى أفلوطين أن فى الوجود أربعة أقانيم ، أى أربعة جواهر أولية : الأول أو الواحد ، ثم ثلاثة صادرة عنه على النحو التالى ، هى : العقل ، فالنفس ، فالمادة .

ففى قمة الوجود (الواحد) أو (الأول) وهو جوهر بسيط ليس فيه تنوع ، وهو كامل ، والكامل جواد فياض ، وفيضه يحدث عنه شيئاً ، فهو مبدأ الوجود ، والشيء المحدث عنه (عقل) شبيه به ، وهو بدوره يفيض ، فيحدث صورة منه هى (النفس الكلية) ، وتفيض هذه النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ، ونفوس

البشر ، ونفوس الأجسام .

والمادة تأتي في آخر مراتب الوجود ، وهي أصل الشرفية .

واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها ،
فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه لتعود إلى الواحد الأول ،
ووسيلتها في الخلاص من الجسم وصعودها إلى الأول والاتحاد به
هي الفلسفة . وهذا الاتحاد هو الغبطة العظمى ، وهو حال انجذاب
تفقد فيه النفس كل شعور بذاتها وتستغرق في الواحد الأول .

وهذه الحال ممكنة في الحياة العاجلة ، ولكن لا يذوقها إلا القليل ،
ولا يذوقها هذا القليل إلا نادراً .

ويقول أفلاطون عن نفسه : إنه جذب أربع مرات .

فإنه عنده ليس خالقا ، ولا صانعا ، ولكن الموجودات تصدر
عنه أو تفيض منه دون أو يعطيها أو يعنى بها . والعالم المادى صادر
عن النفس الكلية ، وهي علة نظامه وحركاته ، وغاية الإنسان الفناء
في الله على ما يقرب من رأى المنود ، وهو في هذا يخالف أفلاطون
الذى كان يرى أن الإنسان يدرك الله بالعقل ، ويغبط بهذا الإدراك
مع الاحتفاظ بشخصيته .

وتفلسف على طريقة أفلاطون تلميذه (فورفوريموس) السورى
الذى قام بجمع تاسوعات أفلاطون ، كما قام بشرح عدة كتب فلسفية

لأفلاطون وأرسطو ، ووضع كتباً ضد النصرانية .

وهذا المذهب كان في أول أمره يميل إلى البحث العقلي المنسوب بالإلهام . ثم غرق في الإلهامات ونفذ منها إلى الشغف بالاطلاع على المغيبات وخوارق العادات والعناية بالسحر والتصرف بالأسماء والطلاسم ، أى أنها جانبت العقل والمنطق .

وبذلك تكون الفلسفة اليونانية قد انتهت لأن الفلسفة إنما تعتمد على العقل والمنطق ، فإذا ذهبت الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وراء الغيبوبة ، واللقائنة ، والإلهام ، فقد فقدت خاصيتها ، وهو اعتمادها على العقل ، وأصبحت في وضع هو أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة .

وفي سنة ٥٢٩ م أغلق الإمبراطور جوستنيان مدارس الفلسفة في أثينا فنزح بعض رجالها إلى الشرق وانتهت بذلك الفلسفة اليونانية في بلاد اليونان ، واتجهت نحو الشرق والغرب فاصطنعتها عقول جديدة . وكان لها أثر يذكر في فلسفة القرون الوسطى حيث ترجمت كتب أرسطو إلى السريانية والعربية .

ولما ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي ذاعت دراسة كتب أرسطو عند الغربيين ، وكانت أساساً لنهضة فكرية تطورت إلى الفلسفة الحديثة فيما بعد .

الفلسفة الإسلامية

بعد هذا الاستعراض الموجز للفلسفة اليونانية وأطوارها، وأشهر مدارسها ومفكرها، ننتقل إلى الكلام على الفلسفة الإسلامية . وقد يبدو لأول وهلة أن هذا العنوان متناقض ، إذا علمنا أن الفلسفة هي التفكير الحر المجرد ، غير المتأثر بعوامل الوراثة والبيئة والمدرسة ، بل تفكير يسمو فوق كل هذه الاعتبارات ، ويصعد إلى أعلى حيث لا نجد متأثرا بالنوازع الشخصية ، أو المعتقدات القبلية ، وأنها تفكير محض بالعقل الإنساني العام الذي تصالح قضاياه لكل زمان ومكان ، فإذا لم يكن كذلك فهو باطل لدى أية جماعة من الناس ، ولدى أى بلد فى أى زمان ، وبهذا العقل العام المجرد يفكر الفيلسوف ، فيكون تفكيره فلسفة ، وتكون هذه الفلسفة نتاجا لهذا العقل العام .

ولكن الإسلام عقيدة يعتقد بها الرجل المسلم . . . فكيف تكون له فلسفة إذن مجردة من كل النوازع ؟ كيف يكون له العقل العام المجرد من عوامل البيئة والوراثة والمدرسة ؟ وكيف يكون هناك تفكير مجرد داخل نطاق الإسلام ؟ هل يمكن ذلك ؟ وإذا ضرب الإسلام نطاقه على المفكر فكيف تكون له حرية ؟

لكي نجيب عن ذلك يجب أن نحقق قضية هذا العقل العام - وهي (٧ - فى الفلسفة الإسلامية)

التجرد - وإذا قلنا : إن الفلسفة هي التفكير بذلك العقل المجرد ، فقد نحتم علينا أن نبحت هذه القضية لثري مقدار صدقها ومداه ، ولنرى هل يمكن أن يتجرد الإنسان من عوامل بيئته ووراثته ومدرسته ، ثم يسمو فوق ذلك ، ويفكر الأمم جميعاً لسكل زمان ومكان ؟

أمامنا الفلسفة الإغريقية وتاريخها ورجالها ... فلننظر إذن مدى صدق قضية التجرد على ضوءها ، وإذا استعرضنا هؤلاء الفلاسفة لوجدنا في القمة (أرسطوطاليس) ، ذلك الفيلسوف الذي حقق كيان الفلسفة اليونانية ، وبسطها أعظم بسط ، وشرحها أعمق شرح ، وأقام دعائمها ، وشاد بنيانها ، فلقد لقب ذلك الرجل بالملحد ، وقيل : إنه الفيلسوف الفذ ، الذي تجرد للتفكير المحض من كل ناحية .

فلننظر : هل استطاع ذلك الرجل أن يفكر غير متأثر بشيء ؟ لقد بسط أرسطو الفلسفة ، وضرب بسهم وافر في كل منحي من مناحيها : في الإله ، وفي العالم ، وفي الوجود ، وفي الإنسان ومنطقه ونفسه ، في الجماعة وفي السياسة ، وغير ذلك .. ولم يترك أرسطو ناحية إنسانية أو سياسية لم يفكر فيها ، بل شمل تفكير الكون وما وراءه .

هذا الفيلسوف لا يمكن مقارنة من سبقوه من الفلاسفة به على قدم المساواة ، كان هو في القمة ، وكانوا جميعاً يأتون دونه في المرتبة . فلنبين رأى هذا الملحد في الإله .

وقبل أن نبسط رأيه في هذه المسألة يجب أن نلم بالعقيدة الشعبية التي كانت تسيطر على البيئة التي كان يعيش فيها أرسطو ، ويعتقدنا

العامّة من حوله .

لم يكن سُمَّ إله واحد يدين له الجميع بعقيدهم ، بل كانت لهم آلهة مختلفة متفرقة في أنحاء شتى من بلاد اليونان ، يدين لكل منها فريق بعبادته ، ويقدم لها قرايينه .

هذه العقيدة الشعبية من خصائصها التعدد في الألوهية ، وأن الآلهة ليست جميعها مغيبة ، بل الكثير منها مشاهد ، وليس بلازم أن يكون الإله ذا نفع وضرر في واقع الأمر .

بعد هذا البسط في العقيدة الشعبية اليونانية ، وبيان خصائصها وميزاتها نرجع قليلا إلى رأى أرسطو في الإله :

إنه يراه طريفا جميلا ، له صورة كاملة ، لانقص فيها مطلقاً ، ولا حركة له ، وتنجذب إليه كل أصناف العالم ، وتسمى إليه لأنه جميل ، وما أخلق الجمال بأن يعشق ، فلذلك يتقرب إليه الجميع ليسكونوا بحواره .

هذا هو إله أرسطو هذا هو الإله الذى توصل إليه بعقله بعد تفكيره الفلسفى العميق - لم يقل أرسطو عن إلهه : إنه خالق بل كل تلك الصفات التى أعطاهها أرسطو لإلهه صفات سلبية ، ليست لها قوة الخلق والإبداع .

ومع ذلك كان أرسطو يقر بالطبيعة ، وكانت الطبيعة أظهر مبادئه وإذا كانت الطبيعة أظهر مبادئه وكان هناك اتجاهان لفهم العالم : اتجاه يجعل السبب الأخير لأحداث الوجود أمراً مغيباً وراء الوجود :

واتجاه آخر لا يعترف بالمغيب ، بل بالمشاهد فقط ، فإن أرسطو كان يقتصر في تفسيره لمظاهر الكون على المشاهد فقط ، ولم يكن يعترف بمغيب وراء الطبيعة يسبغ عليها قوة التأثير والخلق والإبداع ، بل يفسر الكون بأسباب من داخله غير مغيبة خلفه أو وراءه .

فعلى ضوء ما قرره أرسطو في الإله نجد أنه قد تأثر بالعقيدة الشعبية ، لأنه لم يجعل لإله عالما مبدعا ، بل أعطاه هذه الصفات الأخرى التي هي في حقيقتها نفس العقيدة الشعبية الخاضعة للفكرة الطبيعية التي تفسر ظواهر الوجود من داخله ، وليس في ظواهر الوجود - أمام أرسطو - يبدو الخالق وتظهر عملية الخلق حتى يعطى أرسطو الطبيعي لإلهه صفة الخلق وعمليته ، أى ليس في داخل الوجود هذا المظهر حتى يكون لإحدى الصفات التي يعطيها لإلهه ، بل أعطاه الصفات التي رآها مستمدة من هذا الوجود نفسه .

فأرسطو - بالرغم من أنه سيد فلاسفة اليونان جميعاً - لم يتجرد عقله من أثر البيئة ، بل كانت البيئة لها أثرها القوي الجبار في عقله ، وتفكيره ، ولم يتجرد أرسطو للعقل العام .

حتى رأيه في الوجود خاضع في النهاية أيضا لهذه العقيدة الشعبية ، فهو يربط فيه بين الكائنات بعضها ببعض ، ويفرض الوجود منقسما إلى قسمين : أحدهما سماوى ، والآخر أرضى خاضع للسماوى وتابع له ، وفي السموات (على رأيه) آلهة عدة يصل في حسابها - كما تقدم لك في مذهبه - إلى ٥٥ أو ٤٧ ، وتنتهى عند العقل الأخير

الذى يسطر سلطانه على الأرض ، وكل من هذه القوى يؤثر السابق منها في لاحقه .

لماذا احتاج أرسطو إلى هذه السلسلة من القوى (الآلهة) حتى يصل إلى العقل الأخير الذى يقول عنه : إنه يؤثر فى العالم الأرضى ؟ ثم لماذا لم يقل : إن هذا العالم الأرضى يتأثر بالاول مباشرة ويلبى هذه الوسائط ؟ ذلك لأن من حقيقة العقيدة الشعبية التعدد وقد تأثر أرسطو بها .

وهكذا نجد أرسطو فى واقع أمره متأثراً بالعقيدة الشعبية . . . لقد كان أرسطو شعلة النبوغ الفلسفى القديم حتى لقد قيل عنه : إنه ملحد ، ويعنى ذلك أنه لا يقر بمعتقدات بيثته ، وأنه يتجرد منها ؛ هذا الفيلسوف كان أنبغ من سبقوه ، ومع ذلك نجده متأثراً بالبيئة إلى حد أنها تغلب عليه فى أخطر آرائه . . . فكيف نقول إذن : إن الفيلسوف هو الذى تجرد للتفكير المحض غير المتأثر بشئ ؟ ثم كيف نقول : إن الفلسفة هى التجرد التام والتفكير المحض بالعقل العام ١٤

إن الإنسان يستحيل عليه تماماً أن يتجرد من عوامل البيئة فى تفكيره . . . إن التجرد التام ضرب من المستحيل لا يمكن أن يوجد أو يكون ، ولكن يختلف إنسان عن آخر فى مدى هذا التأثير ، والإنسان أسير البيئة والوراثة والمدرسة فكيف يتجرد منها جميعاً فى أحكامه وقضاياها وتفكيره ١٤

نعم ، يجوز أن يتجرد منها ، ولكن إلى حد ما ، أما التجرد الخالص فلا يمكن ، والذي حدث عند أرسطو أنه تجرد ولكن بقدر الاستطاعة .

فقد رأيت مما سبق أن بيئته أثرت فيه تأثيراً لا شعورياً ظهرت صورته في آرائه وأفكاره ، ومع ذلك فقد وصف بأنه أعظم الفلاسفة اليونانيين .

أبعد كل ذلك يتشدد المبطلون من المستشرقين ، وينفون عن مفكرى المسلمين وصفهم بأنهم فلاسفة ، ويطعنون على الفلسفة الإسلامية قائلين : إنها ليست فلسفة لأنها متأثرة بالعقيدة الإسلامية ؟ !

إننا بعد هذا الاستعراض الطويل نستطيع أن نرد عليهم قائلين : (إن الفلسفة الإسلامية فلسفة صحيحة ، وليس هناك تناقض بين الصفة والموصوف) .

حرية التفكير :

الحرية في التفكير عدم تأثر المفكر بأى مؤثر آخر من العوامل التى من شأنها أن تؤثر على الإنسان فى تفكيره ، هناك العقيدة الدينية ، والبيئة الاقتصادية ، وأسلوب الحكم ولونه ، وغير ذلك من المؤثرات التى تؤثر فى تفكير المفكر .

فهل الفلسفة الإسلامية تفكير مجرد من أى عامل من العوامل التى تحيط بالمفكرين ؟ هل هى تفكير بلا اعتبار للبيئة المحيطة بهم من كل

جانب؟ أم هي تفكير بدون اعتبار لتعاليم الإسلام؟ هل الفلسفة المسلمون لم يخضعوا للعامل الديني عند ما فكروا وأحدثوا فلسفة؟ أم الفلسفة الإسلامية ضرب آخر غير الفلسفة اليونانية؟ وإذا كانت كذلك ، فإذا نطلق على هذا الضرب من الفلسفة من الأسماء؟

قبل أن نجيب يجب أن نعرف معنى الفلسفة عند الإغريق ، قالوا إنه التجرد ، فهل حقيقة تجرد فلاسفة الإغريق من كل المؤثرات حينما فكروا ؟ قد رأينا أن أرسطو وهو أبعدم تجرداً قد تأثر بالبيئة .

عند ما نواجههم بالمعنى الذى حددوه ، وبما نقلوه عن فلاسفة الإغريق نجد تناقضاً نظرحه عليهم ؛ وهنا يقول المؤرخون : " يقصد التجرد بقدر ما يمكن ، ، وإلا فليس في الناس من يستطيع التجرد التام فإن الإنسان ليس وليد الصدفة ، وإنما هو وليد الوراثة والبيئة والمدرسة ، فكيف يكون وليد هذه العوامل ولا يتأثر بها ؟ ١٤

فالمدرسة والبيئة والوراثة تكون في التفكير والتوجيه والإنسان الذى يفكر تفكيراً حراً ، هو الذى يتجرد عقله بقدر الإمكان من هذه العوامل .

فهل المسلمون تجردوا بقدر الإمكان ، حينما وضعوا الفلسفة الإسلامية ؟ هل تجردوا من الإسلام والبيئة . . . الخ ؟ وهل صنع المسلمون في إنتاجهم الفكرى مثل ما صنع السابقون ؟ فحاولوا

أن يتجردوا كما تجرد الإغريق؟

والجواب : أن المسلمين لم يحاولوا ذلك ، ولو حاولوا لمسا كانوا مسلمين ؛ إن كل الدينين لم يحاولوا الانسلاخ من الدين حين يتفلسفون وإن كل ضرب يسمى بالفلسفة الإسلامية لم يحاول مفكروه التجرد من الدين ، بل بالعكس حاولوا أن يؤيدوا قواعد الدين بالمنطق الإنساني وحاولوا أن يخضعوا الفلسفة للدين ، وأن يبرهنوا على صحة الدين بالفلسفة ، وإن هذا العمل من جانب المسلمين لا يغض من شأنهم في الفلسفة ، ولا يحول دون وصف مفكرهم بأنهم فلاسفة ، بل الواقع الذي لا يتطرق إليه الشك أن المسلمين فكروا جيداً في مرتبة أكثر من مرتبة الإغريق ، ولم يكن الإسلام حائلاً لهم عن التفكير ، وإنما كان معيلاً لهم عليه .

قامت الفلسفة الإغريقية لكي تبحث في نفس الإنسان قيمة أصيلة لأن يحكم عقله ، وهذا ما فعله محمد صلى الله عليه وسلم وقت بعثته ، فقد دعا الناس لأن يتركوا ما وجدوا عليه آباءهم الذين قادوا عقولهم لغيرهم ، ولم ينظروا نظرة مستقلة ، ولو أنهم أبعثوا التراث الماضي لاتبعوه .

فالقيمة الأصيلة أفادها الإسلام ، فكيف يحول بين المسلم وبين التفكير السليم ، وما أشدنا دراية بأن التفكير الإغريقي هو وظنون ، وأن الفكر الإغريقي لم يكن فكراً منطقياً في كل مبادئه بل استقى بعضها من دين وثني .

ونخرج مما تقدم بنتيجة مهمة ، وهى أن الإسلام لا يتعارض مع
الفكر الصحيح ، بل إنه يدعو إليه ، ويحث الناس على النظر فى
ملكوت السموات والأرض ، ذلك لأنه الدين الحق ، والتفكير
الصحيح يؤدى إلى الحق ، وليس من المعقول أن يتعارض الحق مع
الحق ، بل إن الحق يقوى بعضه بعضا .

نشأة التفكير العقلي عند المسلمين

تمهيد : حالة العرب العقلية قبل الإسلام :

قبل الكلام على نشأة التفكير العقلي عند المسلمين لابد لنا أن نتكلم كلمة يسيرة عن العرب قبل الإسلام ، وهل كانت عندهم أفكار عقلية ؟ ومباحث فلسفية ؟ أم لا ؟ والمعروف أن الأمة العربية في جاهليتها كانت أمة بدوية غير متحضرة ، أمية لا تعرف القراءة والكتابة ، متنقلة لا تعرف الإقامة في مكان ، ولا الاستقرار في موضع ، فكانت تنتقل من مكان إلى مكان ، طلباً للعيش والرزق ، تفتجع مواقع الغيث ، ومنابت الكلا ، فكان جل همها معرفة مواقع المطر ، وأوقات نزوله .

ولقد كانت هذه الغاية وهي حاجتهم إلى ماء الأمطار ، ومعرفة أسبابها من هبوب الرياح ، وأوقات وأماكن هبوبها ، مما لفت نظرهم إلى السماء والتوجه إليها . ليعرفوا شيئاً عن النجوم ومواقعها ، وأن يربطوا بها كثيراً من ظواهر الجو ، وقد بحثوا عن هذه الناحية وتقدموا فيها ، ولكنهم لم يبحثوا ذلك على أنه علم له قواعده وأساسه ولم يدونوه في كتب خاصة .

وفي ذلك يقول صاعد الأندلسي :

« وكان للعرب مع هذا معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها ،

وعلم بأنواء (١) الكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة ، لاحتياهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعيشة لا على طريق تعلم الحقائق ، (٢) .

ولكنهم مع هذه الحياة البدوية الغير المتحضرة ، ومع هذه الحياة الهمجية والوحشية التي كانت سائدة بينهم ، كقيام الثورات لأنفه الأسباب ، وشن الغارات لأقل الدوافع ، كان لهم مع ذلك كله حكم عامة يتواصون بها ، وآداب يفخرون بعلمها والاتصاف بها . وقد ورد كثير من هذه الحكم والآداب على ألسنة أدبائهم شعراً ونثراً ، فمن الشعر قول زهير بن أبي سلمى :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه

يفره (٣) ومن لا يتق الشتم يشتم

ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله على قومه يستغن عنه ويندم

ومن يوف لا يذمم ومن يهد قلبه إلى مطاعن البر لا يتجهجج (٤)

ومن هاب أسباب المنايا ينلنه وإن يرق أسباب السماء بسلم

ومن يجعل المعروف في غير أهله يكن حمده ذماً عليه ويندم

(١) طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلسي ص ٥١ ، طبع محمد مطر بمصر

(٢) النوء : عبارة عن : سقوط نجم في المغرب في وقت ، وطلوع آخر في المشرق ، وقد نسب العرب إلى ذلك تساقط الأمطار وزولها .

(٣) يصنه ويحفظه .

(٤) لا يمنع عن الكلام ولا يتلثم فيه .

ومهما تكن عند امرئ من خليقة (١) وإن عالما نخفى على الناس تعلم
وقوله يصور حقيقة الإنسان ويميزه عن غيره من الحيوانات
بالتفكير والنطق :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم
وقول ذى الأصبع العدواني :

كل امرئ راجع يوماً لشيئته وإن تخلق أخلاقاً إلى حين
وقول كثير عزة الشاعر العربي :

ومن يبتدع ما ليس من موس نفسه يدعه ويغلبه على النفس خيمها (٢)
وقول طرفة بن العبد في الخير والشر :

والإثم داء ليس يرجى برؤه والبر بره ليس فيه معطب
والصدق يألفه الكريم المرتجى والكذب يألفه الدنيء الأخيب

ومن النثر قول أكرم بن صبيح :

«الصدق منجاة ، والكذب مهواة ، والشر لاجاة ، والحزم مركب
صعب ، والعجز مركب وطيء . آفة الرأى الهوى ، وحسن الظن
ورطة ، وسوء الظن عصمة .»

وقول عامر بن الظرب العدواني :

«إن الحق والباطل لا يجتمعان ، وإن الحق ما زال تنفر من
الباطل ، والباطل ما زال ينفر من الحق . . الخ .»

(١) أى طبيعة خاصة يتطبع بها أو صفة معينة يتصف بها .

(٢) السوس والحيم : الأصل .

وقوله : إن مع السفاهة الندامة .

وقد ورد عن العرب ما يفيد أنهم تكلموا في موضوعات من صميم الفلسفة : الإلهية والطبيعية والإنسانية ، فلقد بحثوا في الله ، وتكلموا عنه ، كما بحثوا في البعث والحياة الآخرة . فمنهم من أنكر وجود الله تعالى ، كما أنكر البعث والنشور ولم يؤمن بهما . وهؤلاء لم يروا سببا لهذا الوجود (إلا الطبع المحي والدمر المفق) وهؤلاء يخبر القرآن الكريم عنهم حيث يقول (وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر) .

ومنهم من آمن بالله وخلقه للسموات والأرض ، ولكنه كفر بالبعث وأنكره ، وهؤلاء هم أغلب العرب ، ولذلك نص القرآن عليهم ورد على رأيهم ، وأثبت عقيدة البعث في كثير من آياته ، وهذا الفريق يشير إليه القرآن الكريم حيث يقول : (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) وفي قوله : (فقال الكافرون هذا شيء عجيب ، أئذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد) .

ويروى في هذا الشأن قول بعض شعرائهم ، وهو شداد بن الأصود ابن عبد شمس حيث يقول يرثي كفار قريش الذين قتلوا يوم بدر :
يخبرنا الرسول بأن سنحيا وكيف حياة أصداء وهام
يريد أن يقول : كيف نستطيع تصديق ما يقوله محمد صلى الله عليه وسلم من أننا سنحيا حياة أخرى بعد أن يكون قد نال منا العدم ، فلم يبق

مناشئ ، وكيف يحيا الانسان بعد أن صار جسداً هامداً لاهياة فيه ولا روح .

على أنه كان بين العرب بجانب هؤلاء وأولئك نفر قليل ، كانوا يؤمنون بالله الخالق ، وباليوم الآخر ، إيماناً فيه كثير من الغموض ، ومن هؤلاء الموحدين من يسمون (بالحنفاء) ومنهم : زيد بن عمرو ابن نفيل ، وأمّية بن أبي الصلت ، وقس بن ساعدة الإيادي ، وورقة ابن نوفل بن عبد العزى ، الذى أدرك زمن البعثة المحمدية .

إن هذا وأمثاله ليدل على أنه كان للعرب قبل ظهور الإسلام شئ من النظر العقلى فى بعض النواحي الفلسفية ، كان للعرب فى هذه الفترة من تاريخهم شئ من التفكير فيما يتصل بالآلوهية والعالم ، والبعث والحياة الأخرى ، ولهذا كثيراً ما كان يثور الجدل فى هذه المسائل بينهم .

وقد ورد أيضاً ما يدل على أنهم كانوا يبحثون فى النفس الإنسانية ويرون أن معرفتها من أدق المعارف وأفضلها ، فقد سئل قس بن ساعدة الإيادي : ما أفضل المعرفة ؟ قال : معرفة المرء بنفسه (١) .

غير أن هذه الحكم وأمثالها لا يمكن أن تسمى علماً أو فلسفة ، لأنها أمور وردت على لسانهم بالطبع والسليقة ، أو لسبب معين كالنوصية بالتخلق بالأخلاق الحميدة ، والابتعاد عن الأخلاق السيئة ، أو الدعوة إلى الشهامة والكرامة من أجل الدفاع عن الأهل والأقارب ،

أوعن العرض والمال، جبلت عليها طبيعتهم ، واحتاجت إليها حياتهم الاجتماعية ، ويبتغىهم العريضة . وأما معرفتهم بالنفس الإنسانية ودعوتهم إلى معرفتها فكانت معرفة سطحية ليس فيها تعمق فكري ولا بحث عقلي فيما هي النفس ؟ وما حقيقةها ؟ وما حقيقة الخير والشر ؟ وهكذا ..

وآراؤهم في الآله والبعث والمعاد لم تكن قائمة على أساس فلسفي واضح ولا على أساس منهج يحدد المعالم والمقدمات .

التفكير العقلي في صدر الإسلام :

فلما جاء الإسلام أخذ يدعو الناس عموماً ، والعرب خصوصاً ، إلى عبادة إله واحد ، لا يشركون به شيئاً، ودعاهم إلى الإخلاص له في هذه العبادة ، كما قال جل شأنه (فاعلم أنه لا إله إلا الله) .

وكما قال : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال واصفاً الله تعالى بما يليق به ؛ ومنزهاً له عن الشبيه والنظير والمثيل ، (قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد) .

وقد بين القرآن الكريم أن الدعوة إلى التوحيد ، هي دعوة الرسل جميعاً ، وأهل الكتاب من قبله ، قال تعالى : (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) .

وجاء الدين الإسلامى فوق ذلك ليبين علاقة الإنسان بأخيه الإنسان ، ويحدد هذه العلاقة ويوضحها ، مبينا أنها تقوم على الإخاء ، والمحبة ، والتعاون ، كما قال جل شأنه :

(وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)
ويقول عليه الصلاة والسلام (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحسنى والسر) . . ومن أصول هذه العلاقة ونتائجها ، الاتحاد والوحدة ، والتآلف والتآزر ، والتناصر ، والبعد عن الشقاق والخلاف قال تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) ، وقال عليه السلام (يد الله مع الجماعة) كما نهام عن الخلاف والشقاق والتخاصم موضحا لهم أنهم جميعا من أصل واحد ، هو آدم (فكلكم لآدم ، وآدم من تراب) وأنه لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى والعمل الصالح ، كما قال تعالى : (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم) ويقول الرسول عليه السلام (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) .

لقد خلق الإسلام من العرب أمة متعددة متماسكة بعد فرقة ، متآلفة بعد نفرة ، متعاونة فيما بينها بعد عداة شديدة ، وحروب متطاحنة . يعطف الغنى منهم على الفقير ، وبواسى القوى الضعيف ، فجمع شملهم ووجد كلمتهم ، وأثر عليهم في حياتهم الاجتماعية والعقلية ، وصرهم

إلى التفكير في فهم القرآن الكريم، مصدر عقيدتهم، وسبب وحدتهم، ودستورهم الجديد الذي يأترون بأمره، ويعملون بما فيه، انصرف المسلمون إلى القرآن يتدبرون معناه. ويعملون على مقتضاه، كما أنهم شغلوا أيضا بنشر الدعوة الإسلامية، متحملين في سبيلها كل صنوف الأذى والإهانة، ومضحين في سبيلها بكل مرتخص وغال، بل بكل ما يملكون، فركبوا الأسفار، واشتركوا في المعارك والحروب والتزال، وفتحوا البلدان والأمصار، فقد ملك عليهم الدين الجديد جميع مشاعرهم فعاشوا من أجله، يفهمون معناه، ويقومون على نصرته ونشره بين الناس، وتقبيمه لهم، وإذاعته بينهم.

طبيعة القرآن الكريم والبحث الفلسفي :

هل القرآن الكريم يمنع من التفلسف ؟

هل الدين الإسلامي يمنع من التفكير العقلي والبحث الفلسفي ؟

إننا لو نظرنا إلى القرآن الكريم نظرة واعية لوجدنا أنه لا يحرم النظر العقلي، ولا يمنع البحث والتفكير الفلسفي. بل إنه على العكس من ذلك يحض على النظر ويأمر بالتفكير والبحث في حقائق الأشياء، إنه يدعو إلى النظر في ملكوت السموات والأرض، ويطلب من العقول المستنيرة والقلوب الواعية أن يتدبروا حقائق الأشياء، وينظروا في الكون طلبا لمعرفة، والتوصل من ذلك إلى معرفة خالقه ومبدعه (٨ - في الفلسفة الإسلامية)

يقول جل شأنه: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لآولي الآليات) ويقول: (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج) ويقول: (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) ويقول (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون). إلى غير ذلك من الآيات التي تخص على النظر، وتدعو إلى التفكير والتدبر والبحث في هذا الكون، لمعرفة، ومعرفة خالقه ومدبره.

ولكننا مع ذلك لو نظرنا إلى حالة المسلمين في صدر الإسلام وفي عهد الرسول عليه السلام وقتشنا في ذلك العصر لنرى، هل وجدت في هذا العصر عند المسلمين بحوث فلسفية؟ وهل كان لهم نظر عقلي، وتفكير فلسفي؟ لما عثرنا على شيء.

فالحق أنه لم يكن عندهم في هذه الحقبة من الزمن فلسفة؛ فمع كون القرآن الكريم لم يقف حائلاً دون النظر العقلي، ولأماناً من التفكير الفلسفي، فلم يكن من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا من المسلمين في عهده تفكير منظم في هذه النواحي العقلية، ولم يحصل منهم بحث في حقائق الأشياء، ولا في بيان عللها. نعم: إنهم قد سألوا الرسول عليه السلام في مسائل متعددة، قد تكون من التشريع، وقد

تكون من الفلسفة فقد قال تعالى : (ويسألونك ماذا ينفقون قل
النفق) (ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس)
(ويسألونك عن المحيض قل هو أذى) ، إلى غير ذلك .

كما ورد أنهم سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الهلال : لم
يبدو صغيرا مثل الخط ثم يكبر ويتسع ، ثم يعود صغيرا كابدأ ، ولا يكون
على حالة واحدة كالشمس ، وقد يكون ذلك بحثا عن حقيقة من حقائق
الاشياء ، ومع ذلك فلم يبين الوحي لهم هذه الحقيقة ولم يجبه عن سؤالهم ،
وإنما أجابهم على طريقة الأسلوب الحكيم ، وبين لهم أن الأجدي بهم ،
والأنفع لهم أن يعرفوا الحكمة من ذلك ، فقال تعالى : (ويسألونك عن
الآلهة قل هي موافيت للناس والحج) أى معالم يوقت بها الناس محال ديونهم
وأيام صومهم وفطرم ، وعدة نسايم ومدة حملن وغير ذلك ، وهى معالم
للحج يعرف به وقته وأيام أدائه ، وغير ذلك من المواسم والأعياد .

وما ورد من أنهم سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الروح
ما حقيقتها ؟ وما كان من توقعه عليه السلام عن الإجابة عن هذا
السؤال ، حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بالوحي الشريف ، مبينا
أن ذلك مما اختص الله تعالى بعليه ، وعلم حقيقته ، وذلك على أحد
الآراء فى تفسير الآية الكريمة : (ويسألونك عن الروح ، قل الروح
من أمر ربى) أى من أموره وشئونه .

بل إنه قد ورد ما يفهم منه النهى عن التفكير والبحث فى الذات
العلية (الله) ؛ وهو من موضوع الفلسفة الإلهية ، قال تعالى (ويرسل

الصواعق فيصيب بها من يشاء من عباده وهم يجادلون في الله) ويقول عليه السلام (تفكروا في مخلوقات الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا) .

أما الأسباب التي منعتهم من الاشتغال بالفلسفة والتفكير العقلي فيمكن إرجاعها إلى أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا يتقبلون الدعوة الإسلامية بدون نقاش، وبدون جدال ، بعد أن قام الدليل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ، كما أنهم قد شغلوا في ذلك الوقت بتفهم مصدر الدعوة الإسلامية ، لقد شغلوا بتفهم معنى القرآن الكريم ، ذلك الكتاب العزيز الذي ملك عليهم كل عواطفهم ومشاعرهم ، فانكبوا على فهمه وتدبر معانيه ، وعاشوا من أجله .

لقد قصرنا جهودهم على فهم القرآن الكريم وفهم حديث الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وعلى استنباط ما في هذين المصدرين المقدسين من حكمة ، وتشريع ، وأخلاق ، بها عمارة العالم وسعادة الدنيا والآخرة .

وكانت قوة الإيمان في قلوبهم وحرارة العقيدة في نفوسهم ، من الأشياء التي منعت المسلمين من الخلافات العقلية ، والجدل اللفظي ، وهما من أهم الأسباب الداعية إلى التفلسف ، وكان الرسول الأعظم يعيش بينهم ، فيرجعون إليه في خلافهم ، ويتقنون إليه في جدلهم ، يأمرون بأمره ، ويقفون عند قوله ، إذ أنهم قد علموا صدق قوله في كل ما يحدث به ، فإنه لا يتكلم عن الهوى ، بل إن كلامه وحى وحى . وهكذا لم يتجه المسلمون الأوائل إلى التفلسف ، لأنهم قد وجدوا

في القرآن ما يجب أن يعرفوه عن الله والكون والإنسان ، بما أتبعت
الفلاسفة القدماء من اليونان وغيرهم أنفسهم فيه ، فلم يصلوا إلى الحق
إلا في القليل النادر ، ولم يحارلوا أن يبحثوا عن شيء من هذا ، ماداموا
قد عرفوا هذه الحقائق من الوحي الإلهي ، الذي كانوا يؤمنون بصدقه .

عصر الخلفاء الراشدين :

انتهى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجاء عصر الخلفاء
الراشدين ، وابتدأ الخلاف يدب بين صفوف المسلمين ويظهر بينهم ،
حصل الخلاف في وقت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في أمر الخلافة
ومن أحق الناس بها ؟ أيكون خليفته من المهاجرين ؟ أم يكون من
الأنصار ؟ أم من آل بيت الرسول عليه السلام ؟ . وانتهى هذا الخلاف
بمبايعة أبي بكر رضي الله عنه ، بإيعه عمر بن الخطاب في سقيفة بني ساعدة
بعد نقاش طويل بين الأنصار والمهاجرين ، فقد أراد الأنصار مبايعة
سعد بن عباد رضي الله عنه ، فلما احتج عليهم المهاجرون بأنهم
السابقون إلى الإسلام ، قال قائل منهم : منا أمير ومنكم أمير .

وهنا نهض عمر وبايع أبا بكر رضي الله عنه ، ثم جاء الناس من
بعده فبايعوه ، وتمت لأبي بكر البيعة بالخلافة ، وفي ذلك يقول عمر
رضي الله عنه : « إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وفي الله المسلمين شرها ،
فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة
المسلمين فإنهما أولى بأن يقتلا ، (١) .

ثم حصل الخلاف بعد ذلك حول تصرفات سيدنا عثمان بن عفان رضى الله عنه ، الخليفة الثالث ، ذلك الخلاف الذى أدى إلى قتله ، كما أدى إلى اختلاف المسلمين فى قتلته ، والفتنة التى شبت بينهم ، وما كان من النزاع بين على ومعاوية على الخلافة ، والحرب التى قامت بينهما فى (صفين) ، تلك الحرب الضروس التى انتهت بمهزلة التحكيم ، الذى خرج فيه عمرو بن العاص على الاتفاق ، ونقض العهد الذى كان بينه وبين أبى موسى الأشعرى ، والتى فرقت بين المسلمين ، وجعلتهم شيعاً وأحزاباً إلى الأبد ؛ لقد نتج عن ذلك أن انفصل بعض شيعة على رضى الله عنه وخرجوا عليه نابذين حكم الحكيم ، ومعارضين عليه بعد أن قبلوا مبدأ التحكيم أولاً . خرجت هذه الجماعة على على ومعاوية ، وسميت فيما بعد بالخوارج^(١) ، وهؤلاء يكفرون علياً رضى الله عنه والحكيم ومرتكب الكبيرة ، ويرون أن الإيمان عقيدة وعمل ، وفى ذلك الحين ابتدأت الفرق الإسلامية تتسكون ، فوجدت فرقة الخوارج ، وفرقة الشيعة (أى شيعة على وآل البيت) ، ثم وجدت فرقة ثالثة ، وهم المرجئة (أى مرجئة الخوارج) ، وهم الذين أرجأوا

(١) والخوارج : هم كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه ، سواء كان الخروج فى زمن الصحابة على الخلفاء الراشدين ، أو بعدهم ، وهؤلاء قالوا بتكفير مرتكب الكبيرة وتخليده فى النار . ارجع إلى الشهرستانى ج ١ ص ١٢٢

حكم مرتكب الكبيرة إلى الله ؛ وهذه الفرقة كان رأيها وسعاً بين
الفرقتين : فرقة الخوارج وفرقة الشيعة .

ومن ذلك الوقت ابتدأ التفكير العقلي يظهر عند المسلمين ، بين
هذه الفرق في مسائل معدودة ، ومشاكل محدودة ، ما لبثت أن اتسع
مداها ، وتفرعت أصولها ، هذه المسائل هي : مسألة مرتكب الكبيرة
وحكمه عند الله ، أهو مسلم أو كافر ؟ ثم مسألة الإيمان والكفر
ما حقيقة كل منهما ؟ وهل يزيد الإيمان وينقص أو لا ؟ ،

وأخذ كل فريق منهم يذكر رأيه في هذه المسائل الدينية ،
ويحاول أن يجعل القرآن مؤيداً له وفي صفه ، فقد حاول كل منهم
أن يكتسب مصدر العقيدة ، ويجعله سنداً له وشاهداً لقوله ، ولذلك أخذوا
في تأويل الآيات القرآنية التي تخالف مذهبهم بما يتفق مع الرأى الذى
يذهبون إليه ، ويقولون به .

التفكير العقلي في عصر الدولة الأموية :

قامت الدولة الأموية بعد عصر الخلفاء الراشدين ، وبعد مقتل
سيدنا على رضى الله عنه وكرم الله وجهه ، ولكنها قامت على كره من
جماعة المسلمين ، فشغلت أول الأمر بتثبيت ملكها ، وتدعيم أركان دولتها
ولذلك نرى هذه الدولة قد سلت السيف على الخارجين واستعملت القوة
في قتال المعاندين من شيعة آل البيت المناوئين لهم والملسكهم .

وقد كان لهذه الدولة صبغة قبلية ، وعصية عرية ، منعتهم من

التفكير العقلي والبحث الفلسفي ، والاستفادة من ثقافات الأمم المغلوبة التي كانت مملوكة لهم ، وواقعة تحت سيطرتهم . فمع أن هذه الدولة كان يقع تحت سلطانها دول لها ثقافات قديمة وحضارات سابقة - كأمة الفرس والروم - ولكنها لم تشأ أن تأخذ من ثقافات هذه الأمم شيئاً ، ولم ترغب أن تستفيد من علومها ، لأنها كانت تنظر إلى هذه الأمم نظرة الغالب إلى المغلوب ، والحاكم إلى المحكوم ، أو نظرة السيد إلى المسود . كما أنه كان من الأسباب التي شغلتهن عن التفلسف ، عنايتهم بالعلوم الدينية وتدوين هذه العلوم ، وعنايتهم بالعلوم اللغوية واللغة العربية (١)

(١) فقد روى المؤرخون أن الأمويين كانت لهم عناية بألفاظ اللغة ، تمثلت هذه العناية في استفسارهم عن معاني كلماتها إذا وردت في شعر أو نحوه .

فقد ورد أن عبد الملك بن مروان كان في مجلس يضم خاصته وسعاده ، فقال لهم : أيكم يأتي ببحر من المعجم في يده وله على ما يشاء ؟ فقام إليه سويد بن غفلة وعددها من جسده مرتبة ، كما روى أنهم عوا بعلوم البلاغة فعابوا القول المهمل ، والاستعارات البعيدة ، والتشبيهات غير المقبولة في مجالس معاوية ، وعبد الملك ، وهشام ابنه ، وعنت هذه الدولة بالتفسير والحديث ، ففي عهدها كتب تفسير ابن عباس ، ولما ظهر الواضعون في الحديث والكذابون على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث ، واستعان على ذلك بابن جرير ، وقيل بابن شهاب الزهري .

كما عني رجال هذه الدولة باجتناب الأحكام الشرعية من =

تلك اللغة التي هي لغة القرآن الكريم دستورهم الجديد ، وقانونهم الإلهي .
وقد هتيت هذه الدولة بالفتوح الإسلامية ، وعمل خلفاء بني
أمية على اتساع رقعتها ، فأرسلوا الجيوش العربية للغزو والفتح
شرقا وغربا ، ففتحوا الهند وبخارى وغيرهما من الدول حتى حدود
الصين شرقا ، وفتحوا شمال إفريقيا وبلاد الأندلس غربا .

لهذه الأسباب لم يصل إلينا عنهم اشتغال بالعلوم الفلسفية ، اللهم
إلا ما كان من أمر : خالد بن يزيد بن معاوية ، وعمر بن عبد العزيز .

فقد روى صاحب الفهرست : أن خالد بن يزيد بن معاوية - حكيم
بني أمية ، وأول ناقل للعلوم الفلسفية إلى اللغة العربية - اشتغل بصناعة
الكيمياء وأخذ في تعلمها على يد رجال ليسوا من العرب ، ثم من بعد
ذلك أمر بترجمة كتب الطب والنجوم والكيمياء إلى اللغة العربية ،
وبين صاحب الفهرست أنه صح له عمل هذه الصناعة .

وقد تعلم خالد بن يزيد بن معاوية هذه الصناعة على يد مريانوس
وهو راهب مسيحي وأحد معلمي مدرسة الإسكندرية ، وبعد أن تعلمها
ترجم له كتبها (اصططن القديم) من اللسان اليوناني والقبلي . وذلك
لأن النقل في ذلك الوقت لم يعرف إلا من هاتين اللغتين ، وقد كتب

== واجب وعظوم ، ومندوب ومباح ، ومكروه . وكان الأصل في ذلك
عندهم الكتاب والسنة ، وفي ظلال هذه الدولة نشأ الإمام أبو حنيفة النعمان
رضي الله عنه ودون مذهبه . ثم اتسع البحث في هذه العلوم بعد ذلك ،
وزاد ونما في عهد الدولة العباسية .

خالد بن يزيد بن معاوية فيها مؤلفات كثيرة منها : كتاب الحرارة ، وكتاب الصحيفة الكبير ، وكتاب الصحيفة الصغير ، كما يروى أن له ثلاث رسائل ، تضمنت إحداها ما جرى له مع أستاذه : الراهب المسيحي وصورة تعلمه منه ، والرموز التي أشار إليها .

وكان الحامل لخالد بن يزيد بن معاوية على ذلك - كما يروى عنه - رغبة شخصية ودافع نفسي ، وهو ما يحكيه بقوله عند ما سئل عن ذلك ، فقد قيل له : لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة . فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغني أصحابي وإخواني ، إني طمعت في الخلافة فلم أنلها ، فلم أجد عوضاً عنها إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة ، فلا أحوج أحداً عرفني يوماً ، أو عرفته ، إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبة (١) .

وأما عمر بن عبد العزيز فقد ترجم في عهده كتب الطب ، ترجمها له ماسرجيس البصري ، فقد ترجم له ذلك الفيلسوف كتاب أهرن القص في الطب المسمى : « كُنَاش » ومعناه مجموع فوائد ، وقيل إن هذا الكتاب قد ترجم في عهد مروان بن الحكم ، فلما جاء عمر بن عبد العزيز وجدته في خزانة الكتب فأمر بإخراجه ، وقد ترجم (ماسرجيس) هذا الكتاب من اللغة السريانية إلى اللغة العربية .

على أنه في هذا العصر - عصر الدولة الأموية - حصل نزاع كبير

(١) الفهرست لابن التميم - ٤٩٧ طبع مصطفى محمد .

في بعض مسائل العقيدة، التي بدأت بذورها تنبت في أواخر عصر الخلفاء الراشدين ، وابتدأ يتكون علم الكلام على يد رجال المعتزلة ، أمثال واصل بن عطاء، وعمر بن عبيد ، وكان من المسائل التي بحثت في ذلك العصر : مسألة مرتكب الكبيرة ، ومسألة القدر ، ونسبة الفعل إلى قدرة العبد ، أو غيره ، وموضوع الإرادة والاختيار ، وهل الإنسان مجبور أو مختار ؟ وكان الفضل في إثارة هذه المسائل يرجع إلى الخوارج ولكن شيئا من ذلك لم يدون على أنه علم حتى نهاية هذا العصر .

الدولة العباسية :

جاءت الدولة العباسية ، وكان لها طابع آخر يخالف طابع الدولة الأموية ، الذي كانت تتميز به ، وهو العصية العربية ؛ ذلك أن هذه الدولة قامت على أكتاف الفرس ، فالفرس ، هم شيعة الدولة العباسية فإن الذين قاموا بالدعوة لها أهل خراسان، وهم من الفرس ، وللفرس ثقافة قديمة انتشرت بينهم زمنا طويلا على يد فلاسفتهم : زرادشت وماني ، ومزدك، وغيرهم، والشعب المغلوب لا ينسى ماله من ثقافة وعلم وإنما دائما يتذكر حياته السابقة ، وثقافته القديمة ، ويريد نشرها وذبوعها بين الناس ويعمل على ذلك ، زد على هذا أن خلفاء بني العباس ، أو أكثرهم ، كانت نشأتهم غير عربية ، ولذلك لم تكن عندهم عصية عربية تشبه تلك العصية التي كانت موجودة في الدولة الأموية بل ما لبثوا أن جرفهم سيل المدنية الجارف ، وغمرتهم الحضارة في أحضانها ، فرغبوا في الشئف بمختلف الثقافات، ومالوا إلى العلم والتعلم

من أية لغة كانت ، وعلى يد أى شعب يكون ؛ وسندهم فى ذلك قول الرسول عليه السلام (الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها أنى وجدها) وذلك أنه ليس من غضاضة على المتحضر أن يأخذ من ثقافة غيره ، وأن ينظر فيها ، ويعمل بها إن وجد فيها خيراً ومنفعة له ، فليس العلم وقفاً على شعب دون آخر .

لذلك أخذ خلفاء بنى العباس يطلبون العلم بجميع أنواعه ، ويطلبونه من كل مكان ، ويسكفون الثقل والمترجمين بنقل العلوم الحسكية من طب وفلك ، وفلسفة ، إلى اللغة العربية ، ويصدقون عليهم الأموال الكثيرة ، فقد رأوا أن الحضارة والمدنية التى يعيشون فى كنفها لابد لها من العلم والفلسفة .

كيف وصلت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية :

لما فتح الإسكندر الأكبر بلاد الشرق واتسع ملكه فى الأرض وبنى مدينة الاسكندرية فى أحسن بقعة ، على ساحل البحر المتوسط ونقل إليها بعض العلماء والعظماء من شيعته وأنصاره ، وأسكنهم فيها . كما أن البطالمة قد أقاموا فى هذه المدينة ، وأسسوا فيها جامعة عليية . نقلوا إليها بعض العلماء والمفكرين .

بعد هذا كله انتشرت الثقافة اليونانية فى بلاد الشرق ، وتعارف العالم اليونانى ، والعالم الشرقى - وخاصة بعد وجود الإمبراطورية الرومانية - وتأثر كل منهما بالآخر ، وساهم الشرقيون فى العلم والفلسفة

وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة بجانب (أثينا) وفي مقدمتها الإسكندرية ورودمس ، وكانت اللغة اليونانية بمثابة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية ، يتكلمها الشرقيون في بلادهم وفي مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، ويعرفها الخاصة من الرومان أنفسهم ، لأنها كانت لغة العلم والأدب الرفيع .

وتسكنت المدارس الفلسفية في مدينة الإسكندرية ، ومن هذه المدارس : الأفلاطونية الجديدة في أوائل القرن الثالث الميلادي على يد أفلاطون المهرى ، المولود في صعيد مصر حوالي عام ٢٠٥ م ، ومن بعده فورفوريوس الصوري ، المولود في صور عام ٢٣٣ م .

وفي خلال هذه الأزمان خلفت الإسكندرية ، أثينا ، في التعاليم الفلسفية ، وأخذ الناس يحجونها ويقصدون إليها من كل مكان ، وكانت المسيحية منتشرة في بلاد الشرق في مصر وفي الدولة الرومانية الشرقية . فلما اختلف رجالها في عقيدتهم ، وخاصة في عقيدة التثليث والحلول ، وانقسموا إلى فرق كثيرة من أهمها : الفساطرة ، واليعاقبة ، والملكانية (١)

(١) المسيحية الحقبة ككل دين سماوي تدعو إلى التوحيد ، يدل على ذلك العقل السليم ، وبعض الفرق المسيحية ، كفرقة أريوس ، وفرقة بواس الشمشاطي الذي كان بطريركا بأنطاكية ؛ ومن رأيهما أن النصرانية تدعو إلى التوحيد ، وأن عيسى عبد الله ورسوله ، قد خلق من مريم بدون أب ، ولكن هذا التوحيد الخالص لم يستمر ، بل تطورت العقيدة المسيحية وأول أحجائها فيها ؛ حتى اعتقدوا بالتثليث ، وأن أصول =

أرادت كل فرقة من هذه الفرق أن تستعين بالفلسفة اليونانية ،
لتأييد ما تذهب إليه من رأى فى العقيدة . أخذ رجالها من السوريان
وغيرهم يتعلمون ، الفلسفة ويرسلون التلاميذ إلى مدرسة الإسكندرية
كى يتعلموها ، ريتثقفوا بها . وكونوا لهم مدارس أخرى فى بلاد
السريان : فى الرها ، ونصيبين ، وحران ، وجنديسابور ، وغيرها لدراسة

== العالم أقانيم ثلاثة ، هى : الأب ، والابن ، وروح القدس . أو أقنوم
الوجود ، وأقنوم العلم ، وأقنوم الحياة (الأقنوم معناه الأصل) .
واختلف رجال المسيحية فى بيان هذه الأصول الثلاثة وافترقوا إلى فرق
عدة من أشهرها الفرق الثلاث وهى : فرقة النسطوريين ، واليعقوبيين ،
والمسكانيين .

فالنسطوريون : ينسبون إلى راهب مسيحى لاسمه (نسطور) كان
راهباً بأنطاكية ، وفى سنة ٤٢٨ م عين أسقفاً لبزنطة . ولكن الكنيسة
قررت ضرده ولعنه بعد أن أعلن عقيدته فى المسيح ، والتي اعتنقها من بعده
أتباعه النساطرة .

وهى أن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة : الوجود ، والعلم ، والحياة . وأن
هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هى عينها ، وأن مريم العذراء
لم تلد الإله ، وإنما ولدت الإنسان فقط ، وأن أقنوم العلم أو (الكلمة)
اتحدت بعمسى بعد ولادته ، ولكنه اتحاد مجازى كإشراق الشمس فى كوة
أو كالنقش فى الخاتم .

وقد انتشر هذا المذهب فى العراق ، والموصل ، والجزيرة . ==

المذاهب الفلسفية اليونانية بلغة السريان تارة ، وباللغة اليونانية تارة أخرى ، ثم ما لبثت أن حلت هذه المدارس محل أثينا والإسكندرية

== وكانت الرها مركزاً هاماً لهم في سنة ٤٣١ م فلما اضطهدوا فيها هاجروا إلى نصيبين ، وفيها كونوا مدرسة خاصة لهم وانتشر مناهجهم في فارس كلها .

أما اليقويون فينسبون إلى يعقوب البردعي ، الذي نشأ بمصر في القرن السادس الميلادي ، وهؤلاء مع قولهم بالآفانيم الثلاثة . فقد قالوا إن أقنوم العلم قد اتحد بعيسى . فالمسبح طبيعة واحدة ، امتزج فيها عنصر اللاموت بعنصر الناسوت . فالعنصر الإلهي والعنصر الإنساني قد اتحدا اتحاداً كلياً في عيسى ، فأنت ترى الإله والإنسان في وقت واحد .

فجوهر الإله القديم وجوهر الإنسان الحادث تركبا كما تركبت النفس والبدن ، فصارا جوهرأ واحداً ، فهذا إنسان كله وإله كله .

وهذا المذهب كان منتشراً في مصر ، وبلاد الشام السريانية في ذلك الوقت .

أما الملكانية : فنسب إلى ملكا ، راهب نشأ بالروم واستولى عليها أو تنسب إلى الملك ، ومعظم الروم ملكانيون . وهؤلاء يقولون بالآفانيم الثلاثة أيضاً ، ويعتقدون أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى ، واتحدا معاً ، ولكنه امتزاج كما يمتزج الماء باللبن أو الخمر باللبن ، فهم وإن قالوا إن المسيح إله وإنه ابن الله ، إلا أنهم يميزون بين الإله وعيسى نوع تميز بخلاف اليعاقبة .

وقد أشار القرآن الكريم إليهم في قوله : **وَلَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ** ، الشهرستاني ج ٢ ص ٥٠ ، وما بعدها .

بعد أن أغلق الأمبراطور (جوستنيان) المدارس الفلسفية في أثينا عام ٥٢٩ م .

وعن هذه المدارس ، وبواسطة أسانذتها من السوربان المسيحيين من الفساطرة واليعاقبة نقلت العلوم الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية . فلما جاء الإسلام ، وانتصر على أهل هذه البلاد ، وتبعها المسلمون وقامت الدولة العباسية ، ورغب خلفاؤها وأولو الأمر فيها في العلم والثقافة ، كفوا النقلة والمترجمين بنقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ، وبالطبع كان النقلة من السريان ، لأنهم هم الذين كانت لهم دراية وعلم بالفلسفة اليونانية ، كما كان النقل إلى اللغة العربية ، إما من اللغة السريانية ، أو من اللغة اليونانية القديمة .

رغب الخلفاء العباسيون في العلم والثقافة ، فأمروا بترجمة الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية ، ولكنهم لم يأمروا بنقل جميع العلوم الفلسفية دفعة واحدة ، وفي وقت واحد ، وإنما كانت ترجمة العلوم الفلسفية ، ونقلها إلى اللغة العربية على دفعات ، وفي عهد خلفاء مخصوصين ، ذلك أنه قد ترجم المنطق والطب في عهد الخليفة: أبي جعفر المنصور ، وترجمت العلوم الفلسفية الإلهية في عصر المأمون ، أما بعد المأمون فقد انتهت حركة الترجمة الجديدة ، وانتهى العصر الذهبي لنقل العلوم الأجنبية ، فلقد جاء الخليفة المتوكل ، ومنع من الاشتغال بالفلسفة وبالعلوم العقلية .

ولذلك كان من الواجب أن نبين الأسباب الخاصة التي دفعت

أبا جعفر المنصور بالذات إلى ترجمة كتب المنطق والطب ، وإغداقه
الأموال الكثيرة على المترجمين والنقلة ، مع أنه كان مشهوراً بالشح
والبخل ، ولماذا لم تترجم الفلسفة الإلهية إلا في عصر المأمون ؟ ثم لماذا
انتهت حركة الترجمة بموته ؟

أسباب ترجمة المنطق :

أما الأسباب التي دفعت المسلمين في ذلك الوقت ، وخاصة الخليفة
المنصور إلى ترجمة كتب المنطق اليوناني فهي :

أولاً : أن المسلمين بعد أن اتسعت رقعة بلادهم ، فشملت فارس
والهند والشام ومصر ، اختلطوا بكثير من أرباب الديانات القديمة
كاليهودية والمسيحية ، وغيرها من النحل المتعددة ، فقد كان يوجد
في هذه البلاد خلاف الديانات السأوية : المجوس والزنادقة وغيرهم ،
وكان المسلمون يشتبكون مع هذه الفرق في مسائل دينية ، وكان يحصل
بينهم كثير من المناظرات والمجادلات حول الموضوعات الدينية ،
والمسائل الاعتقادية ، وكان المجادلون من غير المسلمين لهم دراية وعلم
بالفلسفة اليونانية ، والقياس المنطقي ، فكانوا يستعملونه في جدلهم
مع المسلمين ، فاضطر المسلمون أمام قوة هؤلاء الخصوم في الجدل ،
وفي نظم الأقيسة المنطقية إلى التعرف على المنطق الأرسطي ودراسته
كي يستعينوا به في مجادلة خصومهم وحجاجهم .

ثانياً : ولكن هذه الرغبة وحدها من المسلمين ليست كافية لنقل

العلوم الفلسفية ، وخاصة المنطق الأرسطى ، لولا معاونة من أولى الأمر فى ذلك ؛ وكان ذلك المعاون والمناصر لهم هو الخليفة - أبو جعفر المنصور - إن ذلك الخليفة العباسى عند مارأى هذا الجدل والحجاج بين المسلمين وغيرهم ، ورأى ضعف المسلمين وحاجتهم إلى المنطق كى يتمكنوا من نظم الأفيسة العقلية التى يستفيدون منها فى مناقشة الخصوم ، أمر بترجمة كتب المنطق ، وأغدق الكثير من المال على النقلة والمترجمين مسح أنه كان مشهوراً فى وقته بالشح والبخل ، حتى أنه كان يلقب بأبى الدوانيق ؛ ولكن رغبته العلمية وعبته للدين الإسلامى وإرادته ظهوره وتغلبه على غيره من الديانات المختلفة والمثل القديمة جعلته لا يرضن بالمسال ، بل يضحي به فى هذه الناحية .

أمر المنصور بترجمة كتب المنطق إذن ، ويقولون : إن الذى قام بترجمتها له هو : عبد الله بن المقفع (١) الأديب الفارسى ، فقد ترجم هذا العالم من كتب أرسطو الأقسام الثلاثة الأولى من منطق أرسطو المسسمى (الآلة) ، وهى كتاب المقولات فى (الأجناس العالية) وكتاب العبسارة ، وهو يبحث فى (القضية) ، وكتاب التحليلات الأولى

(١) واسمه بالفارسية روزبه ، وكان يكنى قبل إسلامه بأبى عمرو فلما أسلم تسمى بأبى محمد ، وسمى أبوه بالمقفع لأن الحجاج بن يوسف ضربه بالبصرة ضرباً مبرحاً فى مال احتجته من مال السلطان حتى تقفقت يده . (الفهرست ص ١٧٢) .

في (القياس). كما ترجم أيضاً المقدمة التي كتبها (فور فور يوس) الصوري في السكليات، وجعلها مدخلا لكتب أرسطو المنطقية، وهي المسماة في المنطق بـ (إيساغوجي).

ثالثاً: وقد ترجم في عصر أبي جعفر المنصور كتب الطب والفلك أيضاً فقد روى المؤرخون أنه أصيب بمرض في معدته، واستعصى علاج هذا المرض على أطبائه، فذله بعض قومه على جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جنديسابور في ذلك الوقت، فطلبه، فجاء إليه، وعالجه حتى شفى من مرضه، فأنخذه طبيباً له^(١) وكان ذلك سبباً في أن أمر بترجمة كتب الطب.

وقد كان من المترجمين في عصره (البطريق) الذي أمره المنصور بنقل كثير من الكتب القديمة^(٢).

أسباب ترجمة الفلسفة الإلهية :

لم يجرؤ على ترجمة الفلسفة الإلهية، ولم يأمر بنقلها إلى اللغة العربية سوى المأمون، إذ أنه لم يحصل في عصرى الهادي والمهدي من خلفاء بني العباس ترجمة للكتب الفلسفية، وأما الرشيد فكان فضله على الترجمة أن أمر بإعادة ما ترجم في الزمن السابق عليه.

(١) هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ٢٢ نقل عن كتاب طبقات الأطباء.

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٢٤٠.

أما الخليفة المأمون (عبد الله بن الرشيد) الذي ولد سنة ١٩٨ هـ فقد أراد أن يتم عمل الخليفة أبي جعفر الذي أمر بترجمة كتب المنطق الأرسطي، وذلك بأن يقوم بترجمة بقية الكتب الفلسفية، وخاصة الفلسفة الإلهية والإنسانية، فقرب إليه المترجمين، وأغدق عليهم الأموال، وكاتب ملوك الروم في ذلك الوقت ليرسلوا إليه ما عندهم من كتب فلسفية، وفي ذلك يقول صاعد الأندلسي في كتابه: طبقات الأمم:

«لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع (عبد الله المأمون) تم مابداً به جده: المنصور، فأقبل على طلب العلم في مواضعه، واستخرجته من معادنه، بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فدخل ملوك الروم، وأنحفهم بالهدايا الخطيرة، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضروا من كتب أفلاطون وأرسطو طاليس وبقراط وجالينوس، وغيرهم من الفلاسفة. فاختر لها مائة المترجمين وكلفهم بنقلها وترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن، ثم حض الناس على قراءتها ورغبتهم في تعليمها، فنفت سوق العلم في زمانه، وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس أولو النباهة في العلوم لما كانوا يرونه من إحفظائه لمنتحليها، وإختصاصه لمقلديها فكان يغلو بهم، ويأنس بمناظرتهم، ويتلذذ بمذاكرتهم، فينالون عنده المنازل الرفيعة والمراتب السنية (١).

أما الدافع الحقيقي ، والسبب المباشر الذى جعل الخليفة المأمون على نقل الكتب الفلسفية الإلهية فقد اختلف المؤرخون فى بيانه :
١ - فابن النديم فى كتابه : (الفهرست) يذكر أن السبب فى ذلك : هو أن المأمون رأى رؤيا فى منامه كانت من أوكد الأسباب وأكبر الدوافع إلى النقل والترجمة . فيحكى أن المأمون رأى فى منامه رجلا أبيض اللون مشربا بجمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمانل ، جالساً على سريره ، قال المأمون وكأنى بين يديه قد ملئت هبة فقلت من أنت ؟ فقال أنا أرسطو . فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم أسألك ، قال : سل قلت : ما الحسن ؟ قال ما حسن فى العقل . قلت ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع ؛ قلت ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم ؛ وفى رواية قلت زدنى : قال من نصحك فى الذهب فليكن عندك كالذهب ، وعليك بالتوحيد (١) .

فكان هذا المنام من أقوى الأسباب التى حملت المأمون على نقل العلوم الفلسفية وترجمتها .

وقد يكون هذا المنام تصوير الرغبة المأمون فى العلوم العقلية ، والقياس الأرسطى ، ظهرت هذه الرغبة فى الرؤيا بعد أن كانت مكتوبة وفى منطقة اللاشعور .

٢ - ويقال إن السبب فى ترجمة الكتب الفلسفية وقيام المأمون

بها نشأته الاعتزالية ، وتأثره بمذهب أهل الاعتزال ، فقد نشأ المأمون تلميذاً ليحيى بن المبارك البزدي ، وهو من المعتزلة ، وصديقاً لثأمة ابن أشرس ، صاحب المذهب الثأمي في الاعتزال ، وللصداقة والتلمذة أثرهما البعيد في تكوين الشخص ، وميوله ، وعقيدته ، لذلك اعتنق المأمون مذهب الاعتزال ، وقرب إليه شيوخه ، فلما ثار أهل السنة ضد المعتزلة ، أراد المأمون أن ينصر هذا للمذهب ، وأن يقوى رجاله ضد خصومهم من أهل النص ، فأمر بترجمة الكتب الفلسفية الإلهية ليستعينوا بها في الرد على الخصوم ، ولكنه لما لم يفلح في إقناع خصوم المعتزلة وإخامهم عمد إلى إهانة العلماء ، وسفك دمائهم ، كما حدث في ذلك مع الإمام أحمد بن حنبل في مشكلة خلق القرآن .

٣- ويقال : إن السبب في ترجمة الكتب الفلسفية الإلهية تكوينه الشخصي ورغبته في حرية الفكر إلى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكام ، واعتقاده أنهم صفوة الخلق ؛ ولذا يجب على الناس الاستفادة منهم ، والتثقف بعلمهم ، يحكى أنه قال :

(الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقوام عن دنس الطبيعة ، هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولا هم لسقط العالم في الجهل والبربرية) (١) .

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي لـ دكتور محمد الهبي

وقد تكون الحاجة الماسة إلى كتب الطب، والمنطق، والرياضة من الخلفاء ورؤساء الدولة في ذلك الوقت ، هي التي دفعتهم إلى ترجمة هذه الكتب بالذات ، فلما علوا رجاحة العقل اليوناني ، بسبب فائدة ما وصلهم عنهم من علوم ، واطمأنوا إلى قيمة هذه العلوم بالنسبة إليهم ورأوا أنها ، لاتضر بالدين والعقيدة ، رغبوا في الإطلاع على بقية علوم اليونان الفلسفية ، وخاصة الإلهيات .

ولكن لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الإقدام على هذا العمل . كما لم يجرؤ خليفة بعده ، بقوة نفس هذا الخليفة ورجاحة عقله وتكوينه الشخصي من أم الأسباب التي جعلته يقبل على ترجمة هذه الكتب الفلسفية ، ويكاتب ملوك الروم في ذلك ، كي يرسلوا إليه ما عندهم من كتب فلسفية ، وكانت توجد بينه وبينهم مراسلات ، وصلات ودية . فأخذ يرسل إليهم الهدايا الكثيرة ، والتحف الثينة ، فأرسلوا الكتب الفلسفية إليه ، وأحضر المأمون لها مهرة المترجمين ، فترجموا له هذه الكتب إلى اللغة العربية ؛ وكان ممن عني بنقل هذه العلوم بأمر الخليفة المأمون : الحجاج بن مطر ، ويحيى بن البطريق ، ويوحنا ابن ماسويه .

وكان عمل الخليفة المأمون في الترجمة وتشجيعه لأربابها ، مما حمل بعض رجال عصره ، وأهل المكانة في زمانه ، على أن يحذوا حذوه ، ويتبعوا طريقه ؛ فكلفوا المترجمين بالنقل أيضا من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ، ومن هؤلاء : محمد ، وأحمد ، والحسن ، بنو شاكر

المنجم ؛ فقد بذلوا المال الكثير في الترجمة كما أرسلوا حنين بن إسحاق وغيره إلى بلاد الروم ، ليعضروا الكتب الفلسفية ، فجاءوهم بطرائف الكتب ، وغرائب المصنفات في الفلسفة ، والهندسة ، والموسيقى .

قال أبو سليمان المنطقي السجستاني : إن بني المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم : حنين بن إسحاق ، وجبیش بن الحسن ، وثابت بن قرة ، وغيرهم في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة ، (١) .

ويروى في ذلك أن عيسى بن يحيى قد ترجم لأحمد بن شاکر كتاب الأخلاق لبقرط .

ولكنه ما كاد يذهب عصر المأمون حتى انتهى عصر الترجمة الحقيقي ، انتهى العصر الذهبي للترجمة ، وذلك أنه عند ما جاء الخليفة المتوكل ، وكان يخالف أباه في عقيدته ، فقد كان لا يعتقد مذهب أهل الاعتزال ، ولا يدين به ، بل كان يميل إلى مذهب أهل النص والحديث ، كما خالف أباه في القول بخلق القرآن ، تلك النظرية التي جرت على المسلمين كثيراً من البلاء والإيذاء ، ومن هنا نراه يأمر بحظر دراسة الفلسفة ، وينسكل بالمفكرين وأهل النظر منهم ، ويشرّد العلماء ورجال المعتزلة ، ولكن هذا الحظر ، والتنكيل بالمشتغلين بالفلسفة لم يمنع من دراسة الفلسفة سرّاً ، وتكوين الجمعيات السرية .

أمر المتوكل بالرجوع إلى عقيدة أهل الحديث ، إرضاء للمتمسكين

بظواهر الكتاب والسنة الذين لا يميلون إلى التأويل والشرح العقلي في العقيدة ، وكان في هذا الذي ذهب إليه المتوكل من حظر دراسة الفلسفة ، ومحاربة البحث النظري ، تأخير للحركة الفكرية والعقلية في البلاد الإسلامية في ذلك الوقت ، وتقهر لها .

المذاهب الهندية وأثرها في التفكير الإسلامي :

للهند ديانة قديمة تسمى بالديانة (الفادية) ؛ وقد جاءت هذه التسمية من النسبة إلى كتابهم المقدس المسمى : (بالفيدا) ، وقد جمعت تعاليم هذه الديانة القديمة في هذا الكتاب حوالي القرن الخامس عشر أو القرن الثاني عشر قبل الميلاد على اختلاف المؤرخين في ذلك .

وتقوم هذه الديانة على الاعتقاد بأن الآلهة متعددة متكثرة ، فهي ديانة مشركة لقولها بتعدد آلهة ؛ وتضيف لكل إله شأنا خاصا في الطبيعة والوجود . وكان أصحابها يؤمنون بالحياة الأخرى ، ويرون أن السعادة الأخرى تكون بتقديم القرابين للآلهة ، والدعاء للبيت وتكريمه ، كما تقوم هذه الديانة على تقسيم الناس إلى عدة طبقات ، وأرقى هذه الطبقات ، هم طبقة المصلين ، أو البراهمة ، ولكن بتطور الزمن وتقدمه حدث أن نظرت هذه الطبقة في الديانة الفادية وتعاليمها ، فأداهم نظرم وتفكيرهم إلى تعديل هذه الديانة بما سمي فيما بعد بالديانة البرهمية . والديانة البرهمية تكونت في بلاد الهند حوالي القرن التاسع ، أو

القرن الثامن قبل الميلاد ، وتقوم تعاليمها على اعتقاد أن الإله واحد ، وأنه ليس هناك إله غيره ، فهمى تقول بوحدانية الإله ، وترى أنه هو الموجود حقيقة ، وأن غيره من الموجودات ظلال وأوهام ، وهذا العالم المتكثر في الظاهر مظهر هذا الإله الواحد .

وهذا الإله قد أضافوا له أسماء ثلاثة باعتبارات مختلفة : فهو (برهما) باعتبار أنه موجد لهذا العلم ، ومخرج له من العدم ، وهو (فشنو) باعتبار أنه يحفظ هذا العالم ، وهو (سيفا) باعتبار أنه يهلك هذا العالم ويبيده .

وهذا الإله الواحد (برهما) نشأ عنه هذا العالم كله ، وكيفية صدوره عنه يتضح من عبارتهم الآتية ، إذ يقولون : « في البدء كان الموجود واحدا لاثنائي له ، فأحس رغبة في التكثر فخلق النور ، وأحس النور رغبة في التكثر فخلق الماء ، وأحس الماء رغبة في التكثر فخلقت الأرض ، كل ذلك بإرادة برهما وقدرته ، (١) .

وترى هذه العبارة أن (برهما) موجود في كل موجود ، وهو الجوهر الكلى والحياة العالمية ، وما عداه من الجزئيات فهمى ظواهر له وأوهام ، واستنتج العلماء من ذلك أنهم يقولون بوحدة الوجود أو بالحلول ، وأن الله والوجود عندهم شيء واحد ، أو أن الله حال في هذا العالم وهو بذلك غير متناه ، ولا يمكن تشخصه ، ولا وصفه ، لأن الصفة تعين الموصوف وتحدّه . وإنما هو موجود في كل موجود .

(١) دروس في تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ، وإبراهيم مذكور ص ٩٩

ومن الأشياء التي ذهبت إليها هذه الديانة ، نظام الطبقات والتفرقة بين الناس ، فإنها كانت تقسم الناس إلى أربع طبقات :

١ — طبقة الكهنة ورجال الدين .

٢ — طبقة الحراس والجند (١) .

٣ — طبقة الزراع والتجار .

٤ — طبقة أرباب الحرف والمهن المستردة كالخدم .

كما كان من عقائد هذه الديانة القول بالناسخ ، ورأيهم فيه أن الروح بعد مفارقتها الجسد ، ترجع إلى العالم الأرضي لتتقمص جسدا آخر كلما بلى جسدها الأول لتثاب في الأرض أو تعاقب ؛ لذلك كان من مهمة البرهمن أن يتجرد من لذاته وشهواته ليفنى في برهما ، الإله الأول ؛ ومن هنا نرى البرهميين يكلفون أنفسهم ضروبا من الشدائد والتعذيب والحرمات من لذائذ هذه الحياة واحتقارها ، ورياضة النفس بالزهد والتقشف والتقوى ، والتأمل في الله في عزلة وسكون ، ليلبغوا في الحياة المقبلة رتبة أرقى وأرفع ، ومن الأشياء التي توصلهم إلى هذه الدرجة الرفيعة التأمل والاستغراق في (برهما) أما الشخص الذي يحتفظ بشخصيته ، ويجرى وراء شهواته وملذاته . فإن نفسه تعود بعد موته إلى العالم المتعلقة به ، وتحل ثانية في جسم إنسان أو حيوان أو نبات وهكذا ... حتى يتطهر من هذه الجرائم فيعود إلى الفناء في برهما والتلذذ به

(١) ويحكى عنهم أنهم قالوا : إن الكهنة خلقوا من رأس (برهما) ، وأن الجند نشأوا من ذارعيه ومنكبيه ، وأرباب الحرف والصناعة من سافيه ، والأرقاء والعبيد من قدميه .

ولذلك كان البرهمي لا يتمنى الموت ولا يرغب فيه ، لأنه غير مخلص له من الشرور والآلام التي تحتويها حياته في الدنيا .

الديانة البوذية :

تنسب هذه الديانة إلى الفيلسوف الهندي (بوذا) . نشأ هذا الفيلسوف في بيت من بيوت الهند العريقة حوالي القرن السادس قبل الميلاد ، وقد أطلق عليه أسماء كثيرة منها (سيدارتا جوتاما) ، ومنها (سكياموني) أي زاهد قبيلة سكيما .

نشأ هذا الفيلسوف في أحضان ملك أيه ، فقد كان أبوه على ما يروى المؤرخون ملكا لتلك البقاع ، ولما جاوز (بوذا) العشرين من عمره جاش بصدده الميل إلى الحكمة وانتكمل بالأخلاق الفاضلة ، والعادات الحسنة الطيبة ، وساورته الهموم والشكوك لما يعتور هذا العالم من الآلام والشرور ، وزاد هذا الهم في نفسه حتى أقض منه جمعه (١) .

(١) ويروى بعض المؤرخين أنه خرج ذات يوم إلى التريض ، فلقى شيخ هرم يعرج في مشيته ، ويئن بما حل به ، فسأل حاشيته : ما الذي أصاب هذا الرجل حتى جف لحمه ووهن عظمه وانحلت قواه ؟ الشيء خاص به وبأسرته أم أن ذلك مصير الناس قاطبة فقل له هذا مصير الناس كلهم . فقال بوذا : إنما إذا لمفتونون بشبابنا غافلون عما سيحل بنا . ثم خرج مرة أخرى فوجد نعشا محمولا على الاعناق ، والناس من حوله يسكون وينبسون فسأل ، فقل له : إنه رجل قد استوفى حظه من الحياة الدنيا ، وهذه نهايته . فقال تعسا لا يام الصبا لا تلبث أن تفر من زمرة =

فوهد في الجاه والمال ، واعتزل الجماعة مؤثراً الحكمة والزهد في الدنيا ومتاعها ، اللهم إلا من مجالس العلم التي كان ينظمها البرهميون ، ويقومون فيها بتعلم الشباب واسكنه لم يوجد عنده الارتياح والطمانينة لهذه التعاليم البرهمية ، وذلك لأنه لم يجد فيها ما يشبع رغبته ، وما يرضى نفسه ويحقق آماله ، لم يجد فيها ما يفصله عن شئون الدنيا ، وما يحول بينه وبينها . فاعتزل الناس جميعاً مدة من الزمن قدرها المؤرخون بست سنين ، ثم خرج بعدها يعلن للناس أنه صار (بوذا) ومعناه ، الحكيم أو الملمم المستنير ، وأنه وصل إلى درجة العلم الأعلى والوقوف على أسرار التكاليف وطريق الخلاص الأبدى . وأنه نبي . بذلك وأخبر به . فهو بذلك يدعى النبوة ،

أما تعاليم الديانة البوذية فهي :

أولاً : قد ألغت نظام الطبقات الذي كان موجوداً في الديانة البرهمية ، وبينت أن الناس جميعاً سواسية ، لا فرق بين فرد وآخر ،

== أمام الحرم ، وتعد الحياة فهي طيف أوحلم نائم . ثم خرج مرة ثالثة قاصداً حديثه ، فوجد سائلاً عليه سببا الوقار والسكينة فسأل عنه ، فقيل له إنه أحد الذين هجروا الدنيا وزخرفها ، وانقطعوا إلى الله لانتلهم تجارة فصفت نفوسهم وأضاءت وجوههم . فقال : حقا ، لقد أجمع العقلاء على امتداح التدين والاعتصام بحبل الله المتين . فساجعل الدين وسيلتي وطريق سعادتي في الدنيا والآخرة :

وأخذ يعتزل العالم ويتبعه عنه ، ويفر من الدنيا وزخرفها .

وأنهم جميعا سواء فهم متساوون في الحقوق والواجبات ، ودعت إلى الإخاء والمساواة ، والرأفة بالضعفاء والمساكين والدعوة إلى أن يعم السلام ، وهى بذلك ثورة اجتماعية غيرت من نظام الطبقات عند البرهمية .

ثانيا : إنها أوضحت أن هذا العالم المحس المشاهد هو عالم الأذى والإساءة ؛ وأنه كله شر وألم وأن هناك عالما آخر ، كله خير وكله امستقرار ، وأن الواجب على كل شخص أن يلغى ذاته ، ويعمل على إفناء لذاتها حتى يصل إلى النرقانا ، وهى الطوبى الخالصة والحياة المستقرة التى تحصل عليها نفوس الأبرار ، لما فى هذه الدنيا وإما بعد الممات ، .

يقول بوذا فى بعض تعاليمه : (أنا لا أعرف برهمنيا إلا الفقير الذى لا يشتهى فى حياته شيئا ، والمتسامح الذى بكل برائة وطهارة يتحمل السب واللعن والضرب بكل صبر ولطافة ، والذى لا يحسد حاسديه ، والذى لا يقاوم المعتدى ، كل أولئك هم البرهمنيون الحقيقيون بهذا الاسم) ويقول (بوذا) : (إذا كان الحقد يرد على الحقد بالمثل فكيف ينتهى إذن) .

ولعل أروع صورة لتعاليم التسامح البوذى هى ما جاءت فى محاوره بين (بوذا) ، وتلميذه اسمه (برنا) ، لما أراد (بوذا) أن يرسله يوما إلى بلد أهله برايرة متوحشون مبشرا بتعاليم بوذا الجديدة فقال له بوذا :

إنك يا برنا مرسل إلى شعب غضوب قاس متوحش ، فلو

أنهم بادروك بالسب واللعن فماذا يكون رأيك فيهم ؟ .

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم شتموني ، ولم يضربوني بيد ولا بحجر .

بوذا : فإن ضربوك باليد أو بالحجر ؟ .

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم ضربوني باليد أو بالحجر ولم يضربوني بعصا ولا بسيف .

بوذا : فإن ضربوك بالعصا أو بالسيف ؟

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم ضربوني بالعصا أو بالسيف ، ولم يقضوا على حياتي .

بوذا : فإن قضوا على حياتك ؟

برنا : أرى أنهم أناس طيبون رحماء ، قد أسدوا إلى يدي ، لأنهم خلصوا روحي من هذا الجسم الملىء بالاذناس بأقل ما يمكن من الألم .

بوذا : هذا حسن يا برنا ، وإنك لخير من يستطيع أن يعاشر تلك الشعوب البربرية . اذهب يا برنا فأنت الخالص نخلص غيرك ، وأنت المعزى فمع غيرك ، وأنت الواصل إلى النرقانا ، فاذهب وادع إليها الآخرين .

وقد كان من تعاليم البوذية أيضاً : أن الوجود كله شر وألم ، وأن الواجب على كل شخص أن ينزع من نفسه كل رغبة وشهوة ، وأن يعدل عن كل أمل ، حتى يتمكن من الوصول إلى (النرقانا) ، ومن

لم يفعل ذلك يجب عليه التناسخ ، كما ادعى ذلك البراهمة من قبلهم .

وقد وصلت هذه الديانات إلى المسلمين بواسطة الاختلاط بأهلها أيام الفتح الإسلامى لبلاد الهند ؛ فقد فتح المسلمون تلك البلاد في عهد الدولة الأموية ، كما يحدثنا بذلك التاريخ الإسلامى . كما نقلت أيضا إليهم بواسطة الفرس ، فقد كان بين الفرس والهنود في الزمن القديم علاقات تجارية ، فكانوا يتنقلون في تلك البلاد ، وللفرس ثقافة قديمة تدفعهم إلى أن يعلوا ثقافات الغير ويطلبوا معرفتها فرغبوا في تعرف ما للهند من ثقافة ، فنقلوها إلى لغتهم ، ثم نقلت إلى اللغة العربية مع ما نقل من العلوم الفارسية .

وقد أثرت هذه المذاهب الهندية في مفكرى المسلمين ، فآثر القول بالحلول ووحدة الوجود في متصوفة الإسلام ؛ كالحلاج زعيم القائلين بالحلول ، ومحيى الدين بن عربى القائل بوحدة الوجود ، كما أثر الزهد والتقشف في كثير من المتصوفين المسلمين ؛ وأكثر من ذلك أثرت هذه النزعة التصوفية في أغلب فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى والغزالى ، وغيرهما ، فقد بدأ هؤلاء الفلاسفة بحثهم النظرى والفلسفى منطقيا محضا ، ولكنهم في نهاية أبحاثهم ، وفي آخر مطافهم العلمى مالوا إلى النزعة التصوفية ، ورأوا أن العلم وحده لا يوصل إلى الله تعالى ولا إلى السعادة الروحية ، بل رأوا أنه لابد مع ذلك من العمل كي يصل الشخص إلى العلم بالله تعالى ، ويفنى فيه . (راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ، وميزان العمل والإحياء للغزالى) .

الديانة الفارسية :

كانت للفرس ديانة قديمة ، تقوم على تعدد الآلهة وتنوعها ، ولذا كانوا يكرمون النار ، والماء ، والأرض وبعض الأشجار ، لاعتقادهم فيها أنها آلهة ، أو أن الآلهة حلت فيها ، فلما جاء فيلسوفهم الشهير « زرادشت » ، حوالى القرن الثامن أو السادس قبل الميلاد ، غير في هذه العقيدة ، وعدل فيها ، ودعا الناس إلى الاعتقاد بأن هناك إلهين اثنين : إله للخير ، ويسميه (أورموزدا) ، وإله للشر ، ويسمى (أهريمان) ؛ الأول خلق السماء ، والأرض ، والملائكة ، والنور ، ويسكن مكانا نورانيا سعيدا ، والثاني صنع الشياطين ، ودس السم في الثعابين ، وخلق الظلمة ، وأفسى الرذائل والأمراض ، ويسكن في مكان مظلم سيئ ؛ وهذان الإلهان في تنازع مستمر ، وبينهما حروب لا تنقطع ، فالتنازع بين قوى الخير وقوى الشر كائن باستمرار .

ويدعى « زرادشت » أنه نبي ، بل إنه رسول أرسل للناس من قبل إله الخير ، أرسله إليهم ليبين لهم طريق الخير من طريق الشر ، ولكي يدلهم على هذا الطريق ، ويبين لهم أن الفوز والنجاة إنما هو في اتباع (أورموزدا) إله الخير ، ومعاونته على محاربة إله الشر والانتصار له ، وقد أوحى الله إليه هذه التعاليم في كتابه المسمى (أفستا) ، وقد عني الفرس بهذا الكتاب ، وكتبوا عليه كثيرا من الشروح والتفاسير ، كما ترجم هذا الكتاب أيضاً إلى اللغة العربية ؛ والذي نقله إليها هو : « جبل بن سالم » .

ومن تعاليم هذا الدين أن العالم منقسم إلى قسمين : حزب الخيرين ، وحزب الشريرين ، وأن الحرب بينهما دائمة ، يعمل الأخير على إضعاف هؤلاء الأشرار وإبادتهم ، ويذهب الأشرار إلى إضلال المؤمنين وإغوائهم بارتكاب المعاصي ، ولكن الغلبة في النهاية ستكون لإله الخير على إله الشر . فزادشت متغافل يغلب الخير على الشر ، وعندما يرجع الكل ، ويعود عالما واحدا ، ولكن إله الشر يبدأ من جديد لمعاكسة إله الخير ومناهضته ، فتعود المعركة بينهما ، ويتغلب إله الخير ، وهكذا إلى مالا نهاية (أى في هذه الحياة الدنيا ، فإن زرادشت يذهب إلى فناء العالم ، ويعتقد أن له نهاية ينتهى عندها) ،

الإنسان عنده :

ويذهب (زرادشت) إلى أن للإنسان حياتين : حياة تكليف وهى الحياة الدنيا ، وحياة جزاء (إثابة أو عقاب) ، وهى الحياة الآخرة وأن التكليف فى الدنيا يكون بإرسال الرسل ، الذين يبعثهم الله رحمة منه بعباده ، لهدوهم إلى الطريق المستقيم ، ويحذروهم من السير فى طريق إله الشر والشيطان ، وهذا فارق بين ديانة زرادشت وتعاليم الهنود ، فقد اعتقدوا أنه لا حاجة إلى إرسال الرسل ، بل إن الإنسان يمكنه أن يصل إلى دار النعيم : (الترغانا) بواسطة الرياضة والتأمل فى الله .

وأما النفس الإنسانية : فهى جوهر مجرد عن المادة ، وذو إرادة ، واختيار ، وهذه النفس لها قوى مختلفة : كقوة الوجدان ، والتفكير ، والإرادة .

فإذا مات الإنسان حلفت روحه فوق منزله ثلاثة أيام بلياليها ، ثم تصعد بعد ذلك إلى المملكة الإلهية لتعاسب على ما قدمت من عمل فإن تكافأت سيئاتها وحسناتها وقعت في محل التوازن ، لا تقاسى غير الحر والبرد ، وإن رجعت حسناتها عبرت جسرا عريضا حتى تصل إلى النعيم المقيم ، وإن رجعت السيئات سقطت في الهوة السحيقة المظلمة ، ولكن ذلك في نظرهم لا يدوم ، بل إنه سيأتى يوم يبعث فيه الأموات جميعا ، ويتطهرون في سيل مخصوص ، يخرجون منه مطهرين من الذنوب ليعيشوا في عالم كله خير ، زال منه الشر بلا رجعة .

وقد جاء بعد (زرادشت) الفيلسوف : (ماني) مؤسس مذهب المانوية سنة ٢١٥ م ، وهذا المذهب يقوم على أساس ديانة (زرادشت) وهي الاعتقاد بوجود إلهين قديمين ، يسيران هذا العالم ويقومان على شئونه ، إله للخير ، وإله للشر ، ويرى أنهما متساويان في المرتبة .

ويرى أن الإنسان خلق أولا من النور ، ولكن إله الشر قاده إلى سجنه الحالك ، وهي المادة التي كلها شر ، ولم يتمكن الشخص من التخلص منه ، ويعتقد أن إله الشر سيتغلب على إله الخير حيناً من الوقت ، ثم يتغلب إله الخير ، وهكذا ... لأنهما متساويان في الدرجة ^(١) . ولذلك كان من الواجب على كل شخص أن يخلص نفسه من الجسم الذي تحل فيه ، وذلك إنما يكون بإضعاف النوع البشري ، وإبادة النسل ، وحظر الزواج ، فلما شاع هذا التشاؤم في عصره ، تذر الشعب من هذا

الضعف واليأس ، فأحضره ملك ذلك الوقت أمامه وناقشه في مذهبه ، ودعاه إلى التخلّص من نفسه ليطبق مذهبه الذي يدعو إليه عمليا ، ويكون قدوة لغيره وأمر الجلاد بإزهاق روحه سنة ٢٧٥ م .

ثم جاء من بعده (مزدك) صاحب النحلة المسماة (بالمزدكية) في نهاية القرن الخامس الميلادي ، وهذه الديانة تذهب مذهب (زرادشت) في القول بوجود إلهين ، ولكنها تزيد عليها إذ تقول هذه الديانة بالاشتراك ، وتدعو إليها ؛ هذه النحلة تدعو إلى الاشتراك بين الناس في الأموال والنساء . لأن ذلك هو الذي ينهب الكيد والحقد من قلوب الناس ، ويبيد الشر الكامن في نفوسهم ، فإذا ألغيت الملكية ، وأبيحت النساء للجميع بلا قيد ولا شرط ، طهرت القلوب من الحقد إلى الأبد ، ووضعت الحرب أوزارها إلى نهاية الوجود ، وقد أخذ بهذا المذهب (قباد) ملك الفرس ، ثم أبطله من بعده كسرى أنوشروان ، وكما ذهب هذا الفيلسوف إلى اشتراك النساء والأموال ورأى أن الكل فيهما سواء ، ذهب إلى أنه لا يجوز أن يختص بعض الناس بطقوس دينية دون الآخرين ، حتى تزول جميع الفروق التي هي سبب البلاء في العالم .

أثر هذه المذاهب في الفلسفة الإسلامية :

يحدثنا التاريخ أن الإسكندر الأكبر فتح بلاد الشرق ومنها فارس في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد ، وترتب على هذا الفتح أن ضعفت أمر هذه الديانة الزرادشتية أمام الأفكار الإغريقية الجديدة الغازية

والفتاحة ، ولكنها نهضت ثانية في عهد الدولة الساسانية التي ابتداء حكمها حوالي عام ٢٢٦ م ، وبقيت دين الفرس حتى كان الفتح الإسلامي ، وهذا مما يؤيد تأثر المزدكية بمذهب إفلاطون في القول بالاشتراكية في النساء والأولاد ، حتى يزول الحقد والشحناء من قلوب الشعب والرؤساء ؛ ثم فر بعض أتباعها إلى الهند ، ولا زال جماعة منهم في بمباي ، وتعرف هذه الجماعة بالفرسين ، وتتمسك بهذا الدين ، كما استمرت هذه الديانة بعد الفتح الإسلامي في بلاد الفرس حوالي ثلاثة قرون ، فأثرت في بعض العرق الإسلامية . وليس تقدس (بشار بن برد) للنار - فقد ورد أنه يفضل النار على الطين - وزندقة (ابن المقفع) ومروق الجاحظ في بعض آرائه ، إلا من بقايا الديانة الزرادشتية^(١) .

هذا رأى فريق من المؤرخين ، ولكنه يحتاج إلى تمحيص ليس في الوقت متسع له ، ولا المجال الآن يسمح به ، ولكننا مع اعتقادنا

(١) راجع الفلسفة الشرقية للدكتور غلاب ص ٢٠٨ ، وتاريخ الفلسفة للأستاذين عبده خير الدين ، ومحمد علي مصطفى ص ٤٢ . ويروون في ذلك أن ابن المقفع عندما مر بيت فار من بيوت المجوس قال :

يا بيت عاتكة التي أتعلل
حذر العدا وبك الفؤاد موكل
لنأني لأمنحك الصدود وإنني
قسما إليك مع الصدود لأميل
ويقول بشار بن برد :

إبليس من فار وآدم طينة
والطين لا يسمو سمو النار

بأن الديانة الزرادشتية عرفت لدى المسلمين بعد الاختلاط بأهلها أيام الفتح الإسلامي لهذه البلاد ، وأن كتبها ترجمت إلى اللغة العربية ضمن ما ترجمه الفرس - كعبد الله بن المقفع - من الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية ، فليس من الممكن أن نرى لها أثراً إيجابياً في الفلسفة الإسلامية ؛ إذ أن هذه المذاهب الفارسية تعتقد بوجود إلهين - إله الخير ، وإله الشر - أما فلاسفة المسلمين جميعاً فإنهم يقولون بوحداية الإله ، وإنه من المستحيل وجود إلهين للعالم في نظر المسلمين ، ولكن قد يكون لهذه الديانات أثر سلبي في المفكرين من المسلمين ؛ وهو أن هذه العقيدة القائمة على تعدد الإله ، جعلت المسلمين يقولون بالوحدة التي هي أساس دينهم ويبالغون فيها ، كما فعل المعتزلة والفلاسفة ، الذين قالوا بالبساطة في الذات الإلهية ، ونفوا صفات المعاني وغيرها عنه خوفاً من تعدد القدماء أو التكثر في الذات العلية ، بل نفوا وجود الشر في العالم ، وقالوا إن الشر نسبي . فالشر عدم الخير أو ما ينفع .

أما بقية تعاليم هذه الديانة الزرادشتية من الدعوة إلى فعل الخيرات واجتناب الشرور والوذائل ، والاعتقاد باليوم الآخر ، وما يجري فيه ، فقرية من التعاليم الإسلامية .

أشهر المدارس الفلسفية في بدء الترجمة

سبق أن ذكرنا أن الفلسفة اليونانية انتقلت إلى مدرسة الإسكندرية بعد فتوح الإسكندر المقدوني ، وفي هذه المدرسة ظهر

المذهب الأفلاطوني في ثوب جديد على يد أفلاطون المهرى في القرن الثالث الميلادي ، وسميت فلسفة هذه المدرسة بالأفلاطونية الحديثة ، وهي مزيج من تعاليم أفلاطون ، ومن الديانة المسيحية ، واليهودية ، والتصوف الشرقي .

ومن هذه المدرسة نقل التعليم الفلسفي إلى مدارس السريان في الرها ونصيبين ، وحران ، وجنديسابور ، وكانت هذه المدارس هي الموجودة في بدء الترجمة ، وكانت اللغة السريانية هي لغة الثقافة في ذلك الوقت بجانب اللغة اليونانية ، وكان القائمون على التعليم في هذه المدارس من المسيحيين : الفساطرة ، واليعاقبة ، وإليك تعريفاً موجزاً بهذه المدارس :

الرّها ونصيبين : كانت السريانية لغة كل من الكنيسة الغربية (اليعقوبية) والكنيسة الشرقية (الفارسية) ، وكانت اللغة اليونانية تدرس بجانب اللغة السريانية في الأديرة ، وأماكن العبادة ، وكانت (رأس عين وفسرين) مركزين هامين للثقافة في الكنيسة الغربية ، ويقال إن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك في أول الأمر على الأقل ، فإن لهجة الرها بلغت من الرقي درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يكتب بها ، إلا أن هذه المدرسة أغلقت في عام ٤٨٩ م ، لأن المعلمين الذين كانوا يقومون بالتدريس فيها كانوا نسطوريين في آرائهم ، ولكنهم فتحوا ثانية في نصيبين ، ونالت تأييد الساسانيين في ذلك الوقت لأسباب سياسية ، فشرعت العقائد النسطورية ، والمعارف اليونانية في بلاد الفرس .

وكان تعليم هذه المدارس في جل أمره دينيا ، يتصل بالنصوص المقدسة ، وكان موجها لخدمة تعاليم الكنيسة ، أما رجال الطب وتلاميذهم فقد كان لهم حظ وعناية بهذه التعاليم الدينية ، فقد كان رجال الطب في "غالب من القساوسة ، ومن رجال الدين ، في ذلك الوقت ، وقد عني الأطباء عناية خاصة بكتب : بقراط ، وجالينوس ، وأرسطو ، ونقلوها إلى اللغة السريانية .

مدرسة حران : وحران مدينة في بلاد الجزيرة بجوار الرها ، وقد كان لهذه المدينة مكان خاص في العلم ، وبالأخص بعد الفتح العربي ، ففي هذه المدينة اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية ، وبنظريات المذهب الأفلاطوني الجديد ، وأخذ الحراينيون عن حسن نية بآراء موضوعية ، ترجع للعصر الإغريقي المتأخر ، وكان لكثير منهم اتصال على وثيق بعلماء الفرس ، وعلماء الغرب في القرنين : الثامن والتاسع من الميلاد ، وقد كان لكثير منهم نشاط في الترجمة والنقل .

مدرسة جنديسابور : وهي مدينة بناها سابور بن أردشير ، وأسكنها سبي الروم وبعض جنوده ، فسميت لذلك (جنديسابور) ، وفي عهد كسرى أنوشروان حوالي عام ٥٣١ - ٥٧٩ م ، أسست في هذه المدينة مدرسة للدراسات الفلسفية والطبية ، وكان معظم القائمين على التدريس منها من المسيحيين النسطوريين ، ولما كان كسرى ممن يميلون إلى الدراسة العقلية ، ويشغفون بها ، فقد شمل تسامحه كلا من النسطوريين

والبعوثيين . مع ما بينهما من شقة الخلاف ؛ وصار للمسيحيين السريان حظوة لديه نالوا مثلها في قصور الخلفاء فيما بعد .

وفي ذلك الوقت أخرج من (أثينا) سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الحديث ، بعد أن أغلق الإمبراطور (جوستنيان) المدارس الفلسفية في أثينا عام ٥٢٩ م ، فأوأم كسرى في قصره ، فحكشوا عنده مدة من الزمن رجعوا بعدها إلى بلادهم ، بعد أن أمدوا الفرس ، وأثروا فيهم بعض التأثير في المشاكل الفلسفية بسبب مقامهم ومكثهم بينهم .

الترجمة والمترجمون

كانت سوريا نقطة التلاقي بين الشرق والغرب ، وحل تقابل القوتين العظيمتين في ذلك الوقت : الفارسية شرقا ، واليونانية الرومانية غرباً ، وكان السريان يذهبون بتجارته شرقا وغربا ، ثم يعودون بحكمة الفرس ، وعلوم الإغريق إلى بلادهم ، فالتقت فيها معارف الفرس ، وفلسفة الإغريق ، كما تعلم بعض السريان في مدرسة الإسكندرية ، وانتقلوا إلى بلادهم ليكونوا لهم مدارس خاصة ، يعلمون فيها التلاميذ الفلسفة اليونانية ، وينصرون بها المذاهب المسيحية (النسطورية ، واليعقوبية) ، ونقلت هذه العلوم إلى اللغة السريانية التي كانت لغة الكنيسة في ذلك الوقت عند اليعقوبيين في سوريا ،

والفسطوريين في العراق وفارس ، وأبتدأ النقل في القرن الرابع الميلادى إلى اللغة السريانية ، واستمر إلى عهد الدولة العباسية في القرن الثامن الميلادى ، والقرن الثانى الهجرى .

فلما جاء العباسيون عنوا بنقل هذه العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية واولعوا بصفة خاصة بعلوم اليونان وفلسفتهم ، وأدب الفرس وحكمتهم، وأبتدأ النقل الحقيقى للعلوم الفلسفية في عهد أبى جعفر المنصور، في القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) ، وازدهر النقل في عهد (المأمون) الذى أنشأ داراً للحكمة ، تحت رئاسة حنين بن إسحاق ، أحد المترجمين ، والذى ظل رئيساً لها مدة المأمون ، والمعتصم ، والواثق ، والمتوكل .

ولم يكن النقل والترجمة مقصورين على علوم اليونان وفلسفتهم ، ولا على مادة معينة ، بل شمل المعارف الفارسية ، والهندية ، وترجم المسلمون ما كان شائعاً من العلم ، والطب ، والأدب ، والفلسفة ، فترجموا طب جالينوس ، وبقراط ، وفلك بطليموس ، وهندسة إقليدس ، وترجموا لكثير من فلاسفة اليونان ، وإن كان أرسطو وأفلاطون قد شغف بهما المسلمون فأحبوهما أكثر من غيرهما ، وترجموا الكثير من مؤلفاتهما ، لما لهما من مكانة خاصة عندهم .

ولم يكن المترجمون مجرد نقلة ، بل كانوا أصحاب رأى في بعض الأحيان ، ولذلك تعهدوا هذه العلوم المترجمة ، ووضعوا لها المقدمات

الخاصة ، التي تشرح اسس العلم الذي يتناوله الكتاب ، وأكثر من ذلك فقد كان منهم : الأطباء ، والرياضيون ، والفلاسكون وغيرهم ، ولكنهم لم يصلوا إلى درجة الابتداع في الفلسفة (١) .

وقد مكثت حركة النقل إلى اللغة العربية ثلاثة قرون ، من القرن الثاني الهجرى إلى القرن الرابع ، ومن القرن الثامن الميلادى إلى القرن العاشر ، وإن كانت ترجمات القرن الثاني الهجرى قد ضاعت كلها ، ولم تصل إلا ترجمة القرنين الأخيرين .

الكتب المترجمة : لقد ترجم العرب كثيراً من كتب الفلاسفة السابقين ، فقد ترجموا لأفلاطون من محاوراته : فيدون ، ودفاع سقراط ، والسياسى ، والسوفسط ، والجمهوريّة ، وتيارس ، والنواميس وغيرها ، ونقلوا لأرسطو أهم كتبه : فى المنطق والطبيعيات والأحلاق ، وما وراء الطبيعة .

وقد أراد العرب أن يفهموا فلسفة أرسطو فهما دقيقا ، فترجموا كتب شراح أرسطو معه ، سواء منهم من سبق وجود مدرسة الإسكندرية ، أو من اعتنق نظريات أهلوطين المهرى ، مثل الإسكندر الأفروديسى ، وهذا هو السر فى أن العرب لم يفهموا أرسطو على حقيقة ، فقد وصل إليهم عروجا بتماليم الأفلاطونية الحديثة ، لأن الذين قاموا بشرح كتبه من فلاسفة هذا المذهب ، لا يمكنهم أن يجردوا

(١) تاريخ الفلسفة للأستاذين : أحمد عبده خير الدين ومحمد على مصطفى ودروس فى تاريخ الفلسفة للدكتور إبراهيم مدكور وزميله .

أنفسهم من عقيدته ، وأثرت هذه الناحية في مؤلفات أرسطو .

وترجم لجالينوس ، كتابه في الأخلاق ، وكتاب المحرك الأول لايتحرك ، وترجم لبطليموس أحد علماء مدينة الإسكندرية وأحد الفلاسفة الفلكيين كتاب المجسطي له

وقد ترجمت كتب كثيرة غير ما تقدم ، ومنها كتب مزيفة نسبت إلى غير أربابها ، ومن هذه الكتب المزيفة :

١ - كتاب لأفلاطون كان الحوار فيه يدور حول سقراط ، فنسب إلى سقراط ، ولم ينسب إلى أفلاطون .

٢ - ومنها أيضاً كتاب التماحة . وكتاب (ربوبية أرسطو) هذان نالكتابان المنسوبان خطأ إليه ، مع أنهما ليسا من مؤلفاته ، فقد دل البحث الحديث على أنهما ليسا له . لمخالفتهما أصول مذهبه وطابعه العام .

وكتاب التفاحة : يتعرض فيه أرسطو المزهوم إلى حقيقة "نفس" ، ويبين أن حقيقتها في العلم ، وفي أسنى صورته وهو الفلسفة ، وأن سعادتها التي تنتظرها النفس بعد الموت في كمال المعرفة ، وثواب العلم علم أكمل منه ، وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد ، والفضيلة ليست شيئاً آخر سوى العلم ، كما أن الرذيلة ليست شيئاً سوى الجهل .

والنفس لا تجدد لذاتها الحقيقة إلا في الفلسفة ، التي هي الأمر الإلهي في النفس ، ولا تجدد هذه اللذة في أنواع المطاعم والمشارب ، ولا في

اللذات الحسية ، فما اللذة الحسية إلا جذوة تهب قليلاً ثم تخذ ، أما الضياء الخالص المستمر فهو النفس المفكرة ، التي تشتاق إلى الخلاص من عالم الحس ، ولهذا لا يهرب الفيلسوف الموت ، بل بالعكس هو يسر به ، لأن علمه (المحدود) في هذه الحياة كفيل بتوفير اللذة له بعد الموت التي سيحرم منها الجاهل .

والحكم يبعد نسبة هذا الكتاب لأرسطو ، مبنى على أن هذا الكتاب يتضمن القول ببقاء النفوس ، وأرسطو يقول بنفائها ، والقول بأن الفضيلة : المعرفة والعلم ، والريذة الجمل ، وأرسطو يقول : إن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، ويتضمن القول بالخلاص من هذا العالم ، وأرسطو لا يقول بذلك ، بل يرى النجاة بلذات الحياة والانتفاع بها ، إذ لا حياة بعد ذلك .

ولذلك يرى بعض العلماء أن هذا الكتاب ليس لأرسطو ، وإنما هو لأشباع سقراط ، وتوجد نسخة مخطوطة منه في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية بعنوان : (مختصر كتاب التفاحة لسقراط) والمنكلم فيه هو الفيلسوف سقراط .

أما كتاب دروية أرسطو ، أو الالهية : فهو من تأليف ووضع رجال الأفلاطونية الحديثة ، وفي هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهي مصوراً في صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بنظر العقل ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو ، وأكثر من ذلك فالحقيقة العليا هي

الوجود المطلق - لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة . يقول أرسطو فيما ظن العرب ، (والقول في الحقيقة لأفلوطين المصرى ، أو لبعض تلاميذه) « إنى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كأتى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتى ، راجعاً إليها ، خارجاً عن سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والفضياء ما أبقي معه متعجباً بهتاً ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهى ، وذو حياة فعالة ، فلذا أيقنت بذلك ، ترقيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه ، متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على وصفه ، ولا تبعه الأسماع . »

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية ، والمعرفة الإنسانية الصحيحة هى معرفة الإنسان نفسه .

ويرى أن النفس تقع فى وسط المراتب ، فوقها الإله والعقل ، وتحتها الطبيعة والمادة ، وهى تفيض من الله عن العقل (١) ، وتوسط العقل تفيض النفس على المادة ، فتجلى فى الجسم ثم ترجع إلى مكانها ، وهذه هى الأطوار الثلاثة التى تتقلب فيها النفس .

أما الطبيعة والمادة والإحساس فليس لها شأن يذكر ، بل الأشياء كلها تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك الأشياء ، وفيه تتحد

(١) أى بواسطته .

كل الأشياء ؛ أما النفس فهي عقل ، ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق إلى العالم الإلهي ، عالم الخير والسعادة (١) .

والحكم بأن هذا الكتاب ليس لأرسطو قائم على أن هذا الكتاب يحتوي على الإلهام واللقانة ، وأرسطو لا يقول بهما ، ويحتوي على القول بأن النفس الإنسانية لها وجود سابق مستقل ، وأنها باقية بعد فناء الأجسام ، وأرسطو يقول بوحدة الصورة والمادة ، وبعدم انفصال النفوس عن الأجسام ، ويرى أنها تبقى بفناء الأجسام .

السبب في نسبة هذه الكتب إلى غير أربابها :

والسبب في نسبة هذه الكتب إلى غير أربابها قد يكون قصداً إلى رواجها بين الناس بنسبتها إلى المشهورين في الفلسفة والعلم .

وقد يكون هذا العمل من رجال الآفلاطونية الحديثة ، لأن تعاليمها قامت على مزج الدين بالفلسفة ، وعلى شرح بعض المذاهب ببعض مع صبغها بالصبغة الصوفية الشرقية ، وأصبح هذا المزيج يدرس على أنه عقيدة أكثر منه فلسفة ، فرغبة في شيوعه بدافع عصية العقيدة ، كانوا ينسبون بعض هذه المسائل إلى المشهورين من الفلاسفة في القديم وخاصة أرسطو ، فإن نضوج الفلسفة الإغريقية

(١) راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ٣٠ ، والجانب الإلهي من التفكير الإسلامي للدكتور محمد البهي .

كان على يديه ، وإليه انتهت رئاسة الحكماء اليونان وغيرهم في عهده ، ومن بعد عهده ، وكانت هذه الكتب المنسوبة إليه مدونة باللغة اليونانية ، ثم بقيت كما هي ، أو ترجمت إلى اللغة السريانية ، ووصلت إلى المسلمين في عهد الترجمة بهذه النسبة .

وقد يكون ذلك منهم لأنهم أرادوا التقريب بين الدين المسيحي وبين الفلسفة ، إذ رأوا أن الفلسفة لاتعادي الدين ، وإنما توافقه .

وقد تكون هذه النسبة حصلت من السريان أنفسهم قصداً إلى ترويج هذا المذهب أيضاً عند العرب ، لأنهم اعتقدوا صحته ، وإنما خصوا أرسطو بهذه النسبة ، لأنهم رأوا ولوع العرب وإكبارهم لشخصيته ، منذ أن ترجمت كتبه المنطقية في عهد أبي جعفر المنصور (١) .

وقد ساعد على انتشار هذه النسبة ، انحطاط العقل الفلسفي ، وضعف المشتغلين بالفلسفة في ذلك الوقت ، فقد كان المشتغلون بها من السريان ، وكان جلهم من الأطباء ، أو من المشتغلين بعلوم أخرى فلم يستطيعوا التمييز بين عناصر هذا المزيج ، ولم يمكنهم إرجاع كل عنصر إلى أصله ، وقد نقلوا هذه الكتب المنسوبة إلى غير أربابها إلى اللغة العربية في عصر الترجمة ، كما وصلت إليهم .

(١) راجع مذكرة في الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد البهي ص ٤٩ ، وما بعدها .

وكان لهذه النسبة أثرها في التعاليم الفلسفية لدى المسلمين، فأرسطو الذى وصل إليهم هو أرسطو المزيف ، وليس هو أرسطو الإغريقى مولود (استاغيرا) ، وأخذ المسلمون يدرسونه على أنه فيلسوف موحد ، متأثرين بكتابه : (الربوبية) مع أنه فيلسوف ملحد ، لا يقول بإله ، ولا يصدق به ، وقد فر من أجل ذلك سنة ٣٢٢ ق . م من (أثينا) ، خشية أن يقع به الأذى عندما اتهمه الاثينيون بالإلحاد .

أشهر المترجمين :

كان أغلب المترجمين من السريان المسيحيين - النساطرة ، واليعاقبة - وهؤلاء كانوا ينقلون من اللغتين : اليونانية ، والسريانية ، إلى اللغة العربية ، ومن أشهرهم :

١ - أولاد بختيشوع بن جوجيوس . كحنين بن إسحاق العبادى شيخ المترجمين ، وكان من نصارى الحيرة ، وقد قربه المأمون إليه ، وأجزل له العطاء حتى كان يعطيه وزن ما يترجم ذهباً .

٢ - وابنه إسحاق بن حنين ، وقد ترجم كتاب : ما وراء الطبيعة ، وكتاب النفس لأرسطو .

٣ - ومنهم حبش بن الأعسم ابن أخت حنين .

٤ - ومنهم قسطا بن لوقا البعلبكي ، وكان من نصارى الشام ، وقد ترجم كثيراً من كتب أرسطو: ترجم له الطبيعيات، والمقولات فى المنطق ، وأصلح نقولا عدة ، وكان جيد النقل .

(١١ - فى الفلسفة الإسلامية)

• — ومنهم أبو بشر متى بن يونس : ترجم علم المنطق لأرسطو وكتاب إيساغوجي لفورفور يوس الصوري .

٦ — ومنهم يحيى بن البطريق ، ولى المأمون الذى جعله أميناً على النقل والترجمة من كل علم ، وكان مما نقله : كتاب السماء والعالم لأرسطو .

٧ — والحجاج بن مطر ، وهذا هو الذى فسر للمأمون ، ونقل له كتاب المجسطى لبطليموس وهو كتاب فى علم الفلك ، وكتاب إقليدس فى الهندسة .

٨ — ومنهم ابن ناعمة ، وهو عبد المسيح بن عبد الله الحمصى .

ومن الذين نقلوا من اللسان الفارسى إلى العربى : عبداً بن المقفع ، والحسن بن سهل ، وجبله بن سالم ؛ وغيرهم .

آراء الغربيين في الفلسفة الإسلامية ومناقشتها

أولاً - إنكار الابتكار في الفلسفة الإسلامية :

يرى بعض المستشرقين في القرن التاسع عشر الميلادي ، أن الفلسفة الإسلامية ليست سوى فلسفة أرسطو مكتوبة باللغة العربية ذلك أن فلاسفة المسلمين قد شغفوا بأرسطو ، وأحبوه ، وخاصة بعد أن ترجموا كتبه المنطقية ، وعرفوا فائدتها وقيمتها العلمية ، فانساقوا وراءه في فلسفته الإلهية والنفسية على الصورة التي وصلت إليهم فيها معزوجة بتعاليم الشراح ورجال الأفلاطونية الحديثة ، ويستنتجون من ذلك أن فلاسفة الإسلام لم يبتكروا شيئاً في الفلسفة ، ولم يأتوا فيها بجديد ، بل كان جل عملهم أن كتبوا تعاليم أرسطو الفلسفية باللغة العربية .

ويرجع بعض هؤلاء المستشرقين (١) الأسباب التي حالت بين الفكر العربي والابتكار في الفلسفة إلى ما يأتي :

(١) كتاب المسلمين المقدس (القرآن) الذي يعوق النظر العقلي الحر .

(٢) حزب أهل السنة ، وهو الحزب القوي المتمسك بالنصوص

الدينية .

(١) من هؤلاء المستشرقين (تيمان) الفيلسوف الألماني ، و (دينان) الفيلسوف الفرنسي ، وقد عاشا في القرن التاسع عشر

(٣) تقليد الماعى لأرسطو ، وسيطرتة عليهم واستبداده بعقولهم .

(٤) مافى طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام .

ومن هذه الأسباب لم يستطيعوا أن يصنعوا شيئاً أكثر من فهمهم لمذهب أرسطو وشرحه ، وتطبيقه على قواعد الدين ، ومع ذلك فكثيراً ما شوها مذهب أرسطو وأضعفوه .

هذه هى أدلة بعض المستشرقين على عدم الابتكار فى الفلسفة الإسلامية ، وهى أدلة ضعيفة واهية لانتبت أمام النقد .

فدليلهم الأول : منقوض بالنصوص الصريحة الواردة فى القرآن الكريم ، التى تدعو الناس إلى التفكير ، والتدبر ، فى ملكوت السموات والأرض ، والتى تطلب منهم وتدعوهم إلى تعرف النفس الإنسانية ، كى يصلوا من ذلك إلى معرفة المدبر لهذا الكون والخالق له ، وقد تقدم لك ذكر كثير من الآيات الدالة على ذلك .

وأما الدليل الثانى : وهو الخوف من حزب أهل السنة المتمسك بالنصوص ، فنقوض كذلك بأن هذا الحزب لم يكن له من القوة ما يجعله يقف حجر عثرة فى سبيل التفكير الحر ، وخاصة فى عهد المأمون الذى شجع النظر الحر ، والتفكير العقلى وأمر بترجمة الكتب الفلسفية الآلهية إلى اللغة العربية ، وأكثر من ذلك فقد كان كثير من فلاسفة المسلمين مقرين لدى الخلفاء والأمراء (١) ، الذين كانوا

(١) ومن هؤلاء : أبو نصر الفارابى الذى قربه سيف الدولة الحمدانى من مجلسه ، وأجزل له العطاء والمال ، ومنهم ابن سينا الذى اتصل =

يشجعونهم على المضى في عملهم العقلى ، بل كانوا يغدقون عليهم الأموال الكثيرة ، على أن حزب أهل السنة مالبث أن اعترف بقيمة الفلسفة وفائدتها ، وأخذ يدلل على النصوص الدينية بالعقل ، والمنطق .

وأما الدليل الثالث : فيمكن مناقشته كذلك ، ذلك أن العرب وإن أحبوا أرسطو ولكنهم لم يتبعوه في جميع أقواله ، ولم يسيروا معه على طول الطريق ، بل إن محبتهم له كانت لما رأوا من الفائدة التى عادت عليهم من دراسة كتبه المنطقية ، أما فى الإلهيات وغيرها ، فقد أخذوا عن أرسطو كما أخذوا عن غيره ، فأخذوا من أفلاطون ، ومن الأملاطونية الحديثة ، ومن الفلسفات الشرقية ، وهذا هو ما يقوله بعض المستشرقين المعاصرين .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق نقلاً عن هؤلاء المستشرقين ما نصه :

« أصبح فى حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية الخ ، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت فى تأليف نسق فلسفى ، قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافى ما فى هذا المذهب من النقص ، باختيار آراء من مذاهب

= بنوح بن منصور الساماني ملك بخارى ، بعد أن شفى على يديه ، وتقرب منه ، وقد انتقل ابن سينا من عنده إلى غيره من الأمراء الموجودين فى وقته .

أخرى ، وبالخرج والابتكار ، وظهرت أيضا في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة ، (١) .

وأما الدليل الرابع : فقد يكون صحيحا بالنسبة لبعض العامة ممن يتبعون الخرافات والأوهام ، أما العقلاء منهم ؛ وبالأخص الفلاسفة والمفكرون ، فقد استعملوا عقولهم في استنباط الأدلة التي تؤيد آراءهم ومعتقداتهم .

وأهم عمل قام به فلاسفة المسلمين ، وكان مناط ابتكارهم في الفلسفة ، هو التوفيق بين الدين والفلسفة ، وقد عرف فضلهم في هذه الناحية بعض المستشرقين ؛ فهذا هو (جوتيه) (٢) المستشرق الفرنسى يقول :

إن الدين الإسلامى يخالف الفلسفة ، ويعارضها أشد (٣) معارضة ولذلك كان من واجب الفلاسفة ، التوفيق بين الفلسفة والدين ، وهم لم يألوا جهدا في هذه الناحية ، وقد أظهروا فيها خصالا منقطعة النظير ، من مهارة ، ونفاذ ، وبعد نظر ؛ وعملهم في ذلك هو معقد الطراقة في الفلسفة اليونانية الإسلامية .

وهذه شهادة فيلسوف آخر من المستشرقين هو المستشرق (دوجا) يرى أن أحكام الفلاسفة الغربيين على الفلسفة الإسلامية بأنها ليس

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة ص ٢٥ .

(٢) فيلسوف فرنسى وجد في القرن العشرين ص ٢١ من التمهيد .

(٣) قد تقدم لكم مناقشة هذه الفكرة ، ويان أن الإسلامى لا يعارض الفلسفة ، بل يدعو إليها .

فيها أى ابتكار ، أحكام عاططة ، مصدرها الجهل بما للعرب من مصنفات غير شروحم لمؤلفات أرسطو ، مستدلا على إنتاج العقلية العربية بمذاهب المتكلمين من : المعتزلة ، والأشاعرة ، وبعض آراء الفلاسفة ، كالفيلسوف : ابن سينا (١) .

ثانياً — ساميون وآريون : يذهب الفيلسوف (رينان) المستشرق الفرنسى إلى التفرقة بين الجنس السامى ، والجنس الآرى (٢) ، ويرى أن الساميين ليس لهم إنتاج فلسفى عقلى ، لأنهم لا يقدرّون على الاستدلال العقلى والاستنباط المنطقى ، ويرى أنهم قد انساقوا إلى التوحيد عن طريق الديانات . أما الجنس الآرى ، فهو الذى تمكن من إنتاج النظريات العقلية الفلسفية ، وقد قلدّم فى هذا العمل الجنس السامى (العرب) وذلك لضعف عقليتهم فى الإنتاج . فيقول : « وما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامى دروساً فلسفية ، ومن عجائب القدر ، أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه

(١) التمهيد ص ١٣ .

(٢) الساميون : نسبة إلى سام بن نوح عليه السلام ، وهو أبو الإسرائيليين وكانوا يسكنون مصر وبلاد الشام والشرق الأوسط ، أما الآريون فينتسبون إلى آريا : قبيلة كانت تسكن بلاد الأفغان إحوالى ٢٠٠٠ ق م ، ثم انتحدرت إلى بلاد الهند ، ونشأ عن آرائهم : الديانة الفادية ، ثم الديانة البرهمية . ولما اتصل العرب بالشرق فى العصر الحديث ، وجد تشابه بين اللغة الهندية القديمة (السنسكريتية) وبين اللغات الآورية ، فنسبوا شعوب أوروبا إلى هذا الأصل الآرى ، وادّوا أنهم أرواح الشعوب عقلا .

من الأديان بطابع القوة في أسى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص ، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديداً وتقليداً للفلسفة اليونانية .

ولكنه مع هذه الشدة والصرامة في حكم (رينان) على العقلية العربية ، وأنها غير منتجة في النواحي الفلسفية ، فقد ذهب إلى أن للعقلية العربية إنتاجاً خصباً ، وأبحاثاً عقلية فيما يسمونه بعلم الكلام الإسلامى ، ورأى أن هذا العلم هو الجدير باسم الفلاسفة الإسلامية .

وقد بينا فيما سبق أن فلاسة المسلمين لهم نوع ابتكار في التوفيق بين الدين والفلسفة ، وسيتضح ذلك وضوحاً تاماً عند دراستنا هؤلاء الفلاسفة ، على أن الطبيعة البشرية في الجنس : السامى والآرى واحدة ، فالكل مركب من جسم وعقل . ففرقة (رينان) بينهما لا تقوم على أساس سليم ، بل على التعصب والهوى ، إن للجنس السامى آراء فلسفية في غاية العمق ظهرت عند قدماء المصريين في عقيدة الآلوهية والإيمان بالبعث والخلود وغيرها .

ثالثاً : وقد اتبع (دى بور) المستشرق الهولندى الذى عاش في القرن العشرين ، هؤلاء المستشرقين في حكمهم على الفلاسفة الإسلامية ، وذكر أنها كانت تقليداً أعمى للفلاسفة اليونانية ، لا اعتقادهم بسمو العلم اليونانى ، وأنه بلغ درجة اليقين ، ولم يخطر على بال واحد منهم أن يبحث بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقت لها قبله ، وذلك لأن الشرق يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان ، فأخذوا يوفقون بين أفلاطون

وأرسطو تارة ، ثم بين الفلسفة وبين الدين تارة أخرى ، حتى لا يحصل بينهما تضارب بعد أن آمنوا بصحة الفلسفة وحقيقتها (١) .

و (دى بور) بهذا رأى ، وإن كان أراد به الطعن على العقلية الإسلامية وعدم إنتاجها ؛ فقد أثبت لها الإنتاج والعمل العقلى من حيث لا يريد ، حيث إنه أثبت أن فلاسفة المسلمين قاموا بالتوفيق بين الفيلسوفين العظمين : (إفلاطون ، وأرسطو) من جهة ، وبين الدين من جهة أخرى ، وهو عمل عقلى جدير بالاعتبار ؛ فالنقد والموازنة عمل عقلى يدخل فى نطاق كلية فلسفة .

الفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية

إن دراسة الفلسفة الإسلامية توضح لنا المشكلات العقلية التى تناولها مفكرو الإسلام بالبحث والدرس ، وتبين لنا المنهج الذى سلكوه فى دراسة هذه المشاكل ، وكيف وفقوا أو حاولوا التوفيق بين الإسلام الذى يدينون به ، وبين ما أنتجته العقل الإنسانى فى مشاكل الألوهية والعالم .

كما أنها تمثل دور الواسطة ، حين تربط بين الفاسفة القديمة ، وبين فلسفة عصر النهضة .

وتاريخها يصور لنا سماحة الإسلام وأهله إزاء المشتغلين بالفلسفة ،

(١) الفلسفة الإسلامية لدى بور تعريب الدكتور أبى ريدة ص ٢٣ ، وما بعدها .

فقد احتضن فلاسفة المسلمين ثمرات التفكير اليوناني في دائرة أوسع، وحرية أكثر مما وجدته الفلسفة من المسيحية تلك التي حظرت الفلسفة، واضطهدت المشتغلين بها في العصور الوسطى .

وفوق ذلك كله فإن دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ستبيء لنا الفرصة للاطلاع على مشاكلها ومسائلها ، ومدى تأثيرها بالفلسفات الدخيلة ، تلك التي اعتمد عليها كثير من علماء الكلام في شروحهم لمسائل العقيدة الإسلامية ، مما أدى إلى تفرقهم أحزابا متنازعة ، وإلى تعصب كل فريق لروايه بإزاء شرح المسائل الإلهية ، ومن ذلك موقف علماء الكلام بإزاء مسألة صفات الله ... وغيرهما من المشاكل الكلامية التي احتدم الخلاف فيها بين فرق المسلمين .

فدراستنا للفلسفة الإسلامية ستبيء لنا الفرصة ، لمعرفة أن ماورد في كتب علم الكلام من الخلافات بين المتكلمين ، إنما يرجع إلى اعتمادهم على الفلسفة الدخيلة في تأييد آرائهم ، وتوضيح لنا أن هذه الآراء المختلفة مستمدة من الفلسفة الصرفة المعتمدة على الأفكار المتضاربة ، والآراء المتناقضة ، وهذا بدوره سيقنعنا بالاكْتفاء بما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة ، وسيجعلنا بعيدين عن التعصب ، والتعزب لتلك الشروح المستعارة من الفلسفة حيث تكون في مرتبة إضافية لا تصل إلى أن تكون جزءا من العقيدة المتلقاة من مصدرى الدين .

فالإسلام إذن في حاجة شديدة إلى مثل هذه الدراسات الفلسفية

وأبناء الإسلام في حاجة إليها أشد ، لأنهم بهذه الدراسة الفلسفية سيتمكنون من الفصل بين العقائد الإسلامية الأصلية ، وبين ما هو دخيل عليها ؛ ويومئذ تلتقي كلمتهم على رأى واحد ، هو ما جاء به الكتاب والسنة ، وستتحد أحزابهم بعد فرقة ، وسيجتمعون على مبدأ واحد واضح لا التواء فيه ولا غموض ، وبذلك يخفق فوق رؤوسهم جميعاً لواء الدين ، وتعلو كلمة الإسلام .

الفلاسفة المسلمون

والاتجاهات العامة في تفكيرهم الفلسفي

يدخل تحت عنوان الفلاسفة المسلمين : جماعة من المفكرين المسلمين ، أطلق عليهم اسم : الفلاسفة المنطقيين أو الإلهيين ، وهؤلاء كان لهم دور كبير في التفكير الإسلامى ، سواء في المشرق أم في المغرب ؛ فمن أهل المشرق : السكندى ، والفارابى ، وابن سينا ؛ ومن أهل المغرب : ابن رشد ، وابن طفيل .

كما يندرج تحت هذا العنوان أيضاً جماعة عرفوا باسم : الفلاسفة الطبيعيين ، وقد عرف منهم في الشرق الطبيب أبوبكر محمد بن زكرياء الرازى ، والذي يلقبه بعض المؤرخين بالدهرى .

كما يدخل تحته فريق آخر عرف باسم المتصوفة ، وهم طائفتان :

الإشراقون ، وعلى رأسهم السهروردي (١) ، وأصحاب وحدة الوجود وعلى رأسهم محي الدين بن عربي (٢) .

فأصحاب الاتجاه الإلهي : هم الذين تناولوا العلة الأولى بالبحث على ضوء الفلسفة الإغريقية ، محاولين بذلك الملاءمة بين هذه الآراء من جانب ، وبين العقيدة الإسلامية من جانب آخر .

وقد ردّد الفلاسفة الإلهيون الفكر الإغريقية في محيط الجماعة الإسلامية ، وشرحوها ، وعكفوا على دراستها ، وبخاصة آراء أفلاطون ، وأرسطو ، في ما وراء الطبيعة ، ولنا أن نسميهم ميتافيزيقيين كما سميناهم إلهيين ، كما لنا أن نسميهم بالأرسطيين أو المنطقيين ، لأنهم عرفوا بالانحياز لمنطق أرسطو ، ولأنهم لم يأخذوا فقط من أفلاطون ، وأرسطو ، رأيهما في مسائل ما بعد الطبيعة ، ولكن لأنهم تميزوا بالدفاع عن أفكار أرسطو ومنطقه ، يتجلى ذلك في موقفهم مع السهروردي - وهو من الإشراقين - حين حاد الغض من قيمة أرسطو ومنطقه ، وإنشاء منطق جديد يسير المسلمون على منواله ، فتصدى له هؤلاء بالدفاع القوي . كما تميز هذا الفريق بأن كية الآراء والأفكار التي قبلوها يغلب عليها رأى أرسطو .

هؤلاء لعبوا دورا كبيرا في التفكير الفلسفي الإسلامي ، سواء

(١) هو شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي ، عاش بين سنتي

١١٤٥ - ١٢٣٤ م . (٢) عاش بين عامي ١١٦٥ - ١٢٤٠ م .

في المشرق أو في المغرب ، وبموت ابن سينا انتهت الفلسفة في المشرق ، وبموت ابن رشد انتهت الفلسفة في المغرب ؛ ثم هاجر هذا التفكير الفلسفي الممثل في فلسفة ابن رشد ، وابن طفيل من الأندلس إلى : إيطاليا وفرنسا وألمانيا ، حاملًا الآراء الإغريقية ، مضافًا إليها الملامة بينها وبين العقائد الإسلامية ، ومجهود فلاسفة الإسلام وتفكيرهم ، فكان لهذا الفكر آثاره في النهضة الأوروبية الحديثة .

أما أصحاب الاتجاه الطبيعي في الفلسفة الإسلامية : فلم يكونوا على نسق اتجاه الطبيعيين الإغريق ، على معنى أنهم لم يقصروا بحثهم على مظاهر الطبيعة المشاهدة ، وبيان أصل العالم المشاهد ، فلم يتجاوزوه إلى البحث فيما وراء الطبيعة ، كما فعل فلاسفة اليونان ؛ وإنما كان لهم منهج جديد . ذلك المنهج أنهم خلطوا ومزجوا الآراء الطبيعية مع الأفكار الإلهية وتكلموا في مباحث ما بعد الطبيعة (الإلهيات) ، وبذلك بعدت الشقة بينهم وبين الطبيعيين الإغريق ؛ إذ أنهم لو ساروا على غرار الطبيعيين الإغريق في الاكتفاء ببحث مظاهر الطبيعة لموا بالكفر من جانب الجماعة الإسلامية ، على معنى أن الطبيعيين المسلمين عندما يتحدثون مثلا عن أصول العالم يذكرون أن من أصله المادة ، فهم بهذا يشبهون الطبيعيين الأولين ولكنهم لا يققون عند هذا الحد كما وقف الطبيعي الأول ، وإنما يستطردون بعد ذكر المادة فيذكرون أن الله هو الذي حركها ، وهم يذكرون ذلك ليلاموا بين الآراء الطبيعية الإغريقية ، وبين ما توجبه العقيدة الإسلامية ؛

وكون هذه الملامة إيجابية ومجدية ، أم ليست كذلك شيء آخر ،
لأنبحث عنه الآن هنا .

فالتطبيعون المسلمون : هم نفر من فلاسفة المسلمين الذين قبلوا
الآراء الإغريقية في المادة ، وأضافوا إليها نوعاً من الملامة بينها
وبين الإسلام .

وأما المتصوفة : فهم فريق من فلاسفة المسلمين الذين قبلوا
الفكر الإغريقي ، وأضافوا إليه بعض الأفكار الشرقية : فارسية ،
أو هندية ، ثم لاءموا بين ما قبلوه من هنا أو هناك من جانب ، وبين
الإسلام من جانب آخر .

وقد كان هؤلاء المتصوفة تسيطر على تفكيرهم عناصر ثلاثة :

١ — العنصر الإغريقي .

٢ — العنصر الشرقي : فارسي ، أو هندي .

٣ — العنصر الإسلامي .

فالذين مزجوا بين العقيدة الإسلامية من جانب ، وبين الآراء
الإغريقية ، مضافاً إليها آراء (زرادشت) الفارسية عرفوا باسم :
« الإشرافيين » ، وعلى رأسهم السهروردي ؛ والذين مزجوا بين
العقيدة الإسلامية من جهة ، وبين الآراء الإغريقية ، مضافاً إليها
آراء البراهمية الهندية عرفوا بأصحاب « وحدة الوجود » ، وعلى
رأسهم ابن عربي .

وأصحاب هذه الاتجاهات جميعا تناولوا في تفكيرهم العلة الأولى ،
وصيرورة الوجود ، والإنسان (نفسه ، وسلوكه أو خلقه) .

مناهجهم وصفاتهم المشتركة

وهؤلاء الفلاسفة الذين أسلفنا ذكر طوائفهم قد قبلوا جميعاً
الفكر الدخيل ، ولادعوا بينه وبين الفكر المحلى الذى هو إسلامى ،
فهنالك إذن عناصر ثلاثة ، تتكون منها فلسفاتهم ، وهى :

١ - الفكر الدخيل . ٢ - الفكر الإسلامى .

٣ - الملائمة والتوفيق بين الفكر الدخيل والفكر الإسلامى .

فإذا لم تتوفر هذه العناصر الثلاثة فى فلسفة كل واحد منهم كان
غير فيلسوف ، على معنى أنه ليس قابلاً للفكر الدخيل ، بل
طارداً له .

فالفلاسفة المسلمون يشتركون جميعاً فى احتواء فلسفتهم لهذه
العناصر ، على أنهم حين يلائمون بين الفكر الدخيل والفكر الإسلامى
تختلف مناهجهم وتعدد مذاهبهم واتجاهاتهم فى هذه الملائمة ، التى
لو استقصيناها فى جميع آثار الفلاسفة الإسلاميين سواء أكانوا إلهيين ،
أم طبيعيين ، أم متصوفة : لإشراقين ، أم أصحاب وحدة الوجود ،
لوجدناها تنحصر فى ثلاثة أنواع :

١ — ملامة يسيطر عليها عنصر المساواة بين الاصطلاحات التي وردت في العقيدة الإسلامية ، والمصطلحات التي جاءت في الفكر الإغريقي ، وهي ملامة سطحية ، كتفسير مصطلح ديني بمصطلح فلسفي ، أو تفسير مصطلح فلسفي بمصطلح ديني ؛ وذلك كتفسير الملك في العقيدة الإسلامية بالعقل في التفكير الإغريقي ؛ وكإطلاق الشيطان الذي ورد في العقيدة الإسلامية على النفس الغريزية الشهوية التي جاءت في الفلسفة الإغريقية .

وبيان ذلك : أن الفلاسفة المسلمين رأوا أن الإسلام يحكى عن الملك أنه طبيعة خيرة ، وكذلك صورته الديانات السماوية الأخرى بأنه موجود علوى ، ثم جاءت الفلسفة ، وفيها تصوير لما سمته بالعقل ، ووصفته بأنه طبيعة تختلف عن طبيعة بقية الموجودات الأرضية ، وبأنه من عنصر واحد ، وإذا كان من عنصر واحد فهو أقرب إلى الانسجام ، وإذا كان أقرب إلى الانسجام فهو قريب من الكمال ، وإذا كان قريباً من الكمال فهو قريب إلى الخير . أما إذا كثرت العناصر في موجود ما فقد قل فيه الانسجام وكثر التنافر .

ثم إن الفلسفة تقرر أن هذا العقل ومثله هو الذى يحمل رسالة الموجود الأول إلى الموجودات الأرضية ، كما أن الدين يقرر أن الملك يحمل رسالة الله إلى أنبيائه . لذلك كله قال فلاسفة الإسلام : إن الملك هو العقل إذا تحدثوا عن الدين ، وقالوا : إن العقل هو الملك إذا تحدثوا عن الفلسفة .

وفي مسألة النفس والشيطان ، وجد الفلاسفة أن أفلاطون تحدث عن النفس حديثاً ينم عن أنه يرى أن النفس الانسانية ، وإن كان مظهرها يوحى بالوحدة إلا أن في داخل هذه الوحدة الصورية مناطق عدة ، ولم يستطع أفلاطون أن يقول كما يقول المحدثون : إن النفس واحدة في جوهرها ومظهرها ، بل قدر استحالة امتزاج القوى الثلاث ، ففرق بينها ، وجعل القوة العاقلة أعلى من القوة الغضبية ومن القوة الشهوية ، والسبب في ذلك راجع إلى أن أفلاطون كان متأثراً في ذلك بالثقافة الدينية ، وهي دائماً تزواج بين مصدر للخير ، ومصدر للشر ، وتوحى بأن الخير أعلى من الشر ، وأن الشر أدنى من الخير ، ولم يستطع أفلاطون - وقد تربى في هذه البيئة الثنائية التي أوحى إليه وإلى غيره ، بل ربما اضطرت له إلى القول بما تلقنه له وتحكيه - أن يقول : إن النفس واحدة في مظهرها وجوهرها ، بل استجاب لداعي البيئة والدين فقال : إن النفس منقسمة قسمين : قسم يصدر الخير ، وهو العقل أو النفس الحكيمة ، وقسم يصدر الشر ، وهو النفس الشهوية الغريزية .

ومن هنا حينما رأى الفلاسفة المسلمون ما قاله أفلاطون ، وقرأوا عن الشيطان في القرآن أنه مصدر الشر والوساوس ، وجعل من مهمة الإنسان مكافحة هذا الشيطان ، جاءوا ففسروا الشيطان بأنه النفس الشهوية الغريزية . فهم قد عقدوا موازنة بين خصيصة شيئين : أحدهما في الدين ، والآخر في الفلسفة .

٢ — وهناك نوع ثان من الملائمة أعمق من هذا وأكثر غموضاً ،
إذ أنه يتعدى مرحلة التشبيه والتفسير إلى طور المجاز أو الاستعارة ،
ولذا فإن القلة فقط هي التي تستطيع أن تعيه وتدركه ، وذلك مثل
نظرية الكندي حول الوجود المطلق ؛ حيث يقرر أن هذا الوجود
المشاهد يتحكم فيه الوجود المطلق ؛ والوجود المشاهد عنده هو هذا
السكون ، والوجود المطلق هو الوجود الأبدى الدائم وهو يقول :
إن الوجود المطلق هو « الله » سبحانه وتعالى بعد مقدمات طويلة
يحاول بها الملائمة بين العبارتين : الدخيلة ، والإسلامية .

فما هذا الإطلاق الجديد ؟ ومن أين أتى الكندي بهذه العبارة ؟
وكيف شرحها على أنها « الله » ؟ بعد أن لاءم بين مدلولها ،
ومدلول المولى سبحانه وتعالى ؟ وهل هناك توافق بين مدلول
عبارة والكلمة الإسلامية « الله » ؟ .

لقد عثر الكندي على عبارة الوجود المطلق في الفلسفة
الإغريقية ، ورأى أنه لا فرق بينها وبين كلمة « الله » في المعنى والمدلول ،
وإنما الفرق في العبارة واللفظ .

ونحن لو فتحنا في الفلسفة الإغريقية ، وعن كيفية ورود هذا
المصطلح الفلسفي إلى المسلمين ، ضمن ماورد إليهم من الأفكار
الإغريقية ، لوجدنا أن هذه العبارة الفلسفية لا تنتسب إلى مدرسة
معينة ، فهناك أكثر من مدرسة تسكمت عن الوجود المطلق ، ولكن
العقل يوحى من أول وهلة بأنها منسوبة إلى أفلاطون ؛ لأن هذا

الوجود المطلق إذا رجعنا به إلى فكرة إفلاطون ، فسنرى أنه قد أتى به ليدل على نظرية المثل المعروفة ، فهو يدعى أن المثل لها الوجود المطلق الذى لا يتغير لأنها الأصول فى الوجود ، ولأنها غير مضافة إلى غيرها ، ولا لازمة له أو مقيدة به ، وإذا لم يتقيد وجود الشيء بوجود غيره لافى الحاضر ولا فى المستقبل أو الماضى ، فهو وجود خالده كامل حقيقى أزلى أبدى - ولما كان الوجود المقيد تابعا لغيره ومحتاجا إليه كان وجودا ناقصا ، وعلى العكس من صفات الوجود المطلق .

هذه الفكرة نقلت إلى الموقفين الدينين غير المسلمين عن الإغريق ، فوجدوا أن كلمة الوجود المطلق فيها خصائص من ذات الله تعالى .

ولكن ، هل كانت كل هذه الخصائص توافق ذاته تعالى ، أم أن بعضها يوافق ، والبعض الآخر لا توضح نسبته إلى « الله » ، حيث إننا سنرى أن من خصائص الوجود المطلق أنه معطل لأعمل له ، وحمل الفكر الدخيل هذه التفسيرات فيما حمل ؛ فإذا جاء الكندى ، ونقل هذه العبارة من الفكر الدخيل ، ولام بينها وبين ذات الله تعالى كان فى ملاءمته نوع من العسر والغموض .

ومن هنا يمكننا أن نقول : إن الضرب الثانى يشبه المجاز من حيث عمق الفكرة ، والضرب الأول قريب من التشبيه لوضوحه .

٣ — على أن هناك نوعا ثالثا من الملاءمة لا يعتمد على التشبيه أو المجاز ، ولكن يعتمد فقط على الرمز ، وهذا النوع هو ما يسمى

؛ (الفلسفة الرمزية) أو (الفلسفة الصوفية) أو (التوفيق الرمزي) ،
 فثلاً في قوله تعالى : «أينما تولوا فثم وجه الله» ، نرى ابن عربي
 يفسر ذلك بوحدة الوجود ، ووحدة الوجود هذه إذا فقتشنا عنها
 نجدها عند الشرقيين في الديانة البرهمنية ، وهي ديانة تقوم على فكرة
 الوجود والعدم ، وأن الوجود الحقيقي هو الإله الأكبر المسمى
 «براهما» ، وأن ما عداه عدم ، على أنه موجود في كل كائن من كائنات
 الوجود ، وبراهما في الإنسان هو القوة المدبرة المحركة له ، وكذلك
 في البقر وسائر الحيوانات ، والأنهر والمياه ؛ ومن هنا عبت هذه
 الأشياء ، وإذن فهناك وحدة ، وليس هناك ثنائية ؛ هناك براهما وخدم
 وليس في الوجود غيره .

طابع التفلسف الإسلامي

لقد امتاز التفلسف الإسلامي بطابع التوفيق بين الدين والفلسفة ،
 ولهذا التوفيق أنماط مختلفة يمكن أن نجعلها في ثلاثة :

- ١ — شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفي .
- ٢ — جذب الفكرة الدينية إلى ناحية الفكرة الفلسفية .
- ٣ — البرهنة على أن طابع الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة .

وقد سبق لنا الكلام على النمط الأول ، وهو شرح مصطلح ديني
 بمصطلح فلسفي ، ومثلنا له بمثالين : أحدهما يفيد التشبيه والمساواة ،
 والثاني يفيد العمق والغموض .

والنقط الثاني : جذب الفكرة الدينية إلى ناحية الفكرة الفلسفية ،
وفي هذا النقط يسير التوفيق بالرأى الدينى رويدا رويدا حتى يصل به
إلى الرأى الفلسفى ، وقد يكون هذا الرأى غربيا أو شرقيا ، فإن كان
غربيا عدّ ذلك من عمل الفلاسفة الإلهيين أو الطبيعيين ، وإن كان
شرقيا عدّ ذلك من قبيل عمل المتصوفة : أصحاب وحدة الوجود
أو الإشراقين .

ومثال جذب الرأى الدينى إلى الرأى الفلسفى الغربى مسألة واجب
الوجود ، والعلم بالسكليات .

فنحن لو أردنا أن نشرح العلم المتصف به تعالى لوجدنا أن
الفلاسفة قد وصفوا العلة الأولى بالعلم السكلى فقط ، ويمتنع عليها
العلم بالجزئيات ، على معنى أن الواجب يعلم (مثلا) الموت على أنه
بفارقة الروح للجسد فقط ، دون أن يعلم بأن فلانا سيموت يوم كذا
على كيفية كذا ، بل هم يتشددون فى وصف العلة الأولى بالعلم
السكلى ، فيقولون : إن علم العلة الأولى يمتنع أن يتعلق بغير العلة
الأولى ، والسبب فى ذلك أن فكرة علم واجب الوجود عند أرسطو
من أوصافها أنها ثابتة غير متغيرة ، لا يضاف إليها غيرها ، لأنها لو
علمت غيرها (وهذا الغير متجدد حادث) لكانت متحركة متغيرة ،
والفرض أنها ثابتة ، فيجب أن يكون علم العلة الأولى مقصورا
على ذاتها (١) ،

ثم جاء التفلسف الإسلامى ، ووصف الله بأنه واجب الوجود ، تمشيا مع الفكر الدخيل ، ولكن الله فى الدين الإسلامى يجب أن يعلم بكل شىء جزئيا كان أو كليا ، فكيف يوفق الفلاسفة المسلمون بين العلة الأولى مع أنها لا تعلم إلا ذاتها ، وبين الله سبحانه وتعالى ، مع أنه يجب أن يعلم كل شىء سواء ، كما جاء بذلك القرآن والحديث ؟ .

لذا أرادوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة ، فقالوا : إن واجب الوجود يعلم غيره ولا يتغير ، لأن تغيره ناتج عن علمه بالأحداث الجزئية ، ومن ثم قالوا : إن الله يعلم الكليات عن طريق مباشر ، ويعلم الجزئيات عن طريق غير مباشر ، وهو علمه بالمبادئ الكلية ، وطريقة تطبيقها .

وهذا ضرب من التوفيق إذا فتننا عنه ، وجدنا أنه على حساب الدين ؛ لذا فقد أثارت هذه المشكلة خلافا كبيرا بين المذاهب .

ولا شك أن هذا التوفيق أعمق من الضرب السالف ، وهو تفسير مصطلح بمصطلح ، ومنه عرفنا كيف يؤثر الاتجاه الفلسفى فى الاتجاه الدينى ، وكيف أن فلاسفة المسلمين قبلوا الفكر الإغريقى ، وحاولوا الملاءمة بينه وبين الفكر الإسلامية .

ومن أمثلة جذب رأى الدينى إلى رأى الفلسفى الشرقى ما ذكرناه فى اتجاه المتصوفة عن فكرة براهما ؛ ولقد ترتب على فكرة براهما ، وأنه الموجود الذى لا شىء غيره ، وأنه حال فى كل كائن ، ترتب على

هذه الفكرة شيء في السلوك الإنساني الأخلاقي ، مؤداه أن يتقرب الإنسان إلى برأهما ، وتقربه يكون بطريق إفتاء نفسه في برأهما ، وذلك بالصوم الكثير أو الدائم ، ومن هنا كانت مدة الصيام عند الهنود أطول من غيرهم ، ولقد قيل في وصف هذه الفكرة : بأن البراهمية من أصحاب فكرة وحدة الوجود ، ووحدة الوجود تستلزم القول بالحلول في كل الموجودات الأخرى ، ونحن نعرف أن من مبدأ الإسلام الانفصال بين الخالق والمخلوق ، وإن كان الله واحداً ، وليس من الإسلام القول بوحدة الوجود ، لأن وحدة الوجود من خصائصها أن تنطوي كما قلنا على فكرة الحلول ؛ فشلا إذا جاء ابن عربي في التفكير الصوفي الإسلامي ، وفسر قول الله تعالى : (إذا جاء نصر الله والفتح . . .) الخ السورة ، بأن « الفتح » معناه الفتح المطلق الذي لا فتح وراءه ، وهو فتح باب الحضرة الإلهية فتتجلى صفات الله له . « ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا » ، بمعنى التوحيد والسلوك إلى الصراط المستقيم بتأثير نورك فيهم عند فراغك من تكميل نفسك ، « فسبح بحمد ربك واستغفره » أي نزه ذاتك عن الاحتجاب بمقام القلب ، الذي هو معدن النبوة بقطع مطالب الجسد ، حتى تلتقي مع نور الله ، واستغفره : واطلب ستره ذاتك بذاته ، كما كان حال الفناء قبل الرجوع إلى الخلق فقد كنت وكان الوجود شيئاً واحداً ، فعد كما كنت من الفناء في ذات الله .

نعم إذا جاء ابن عربي في كتابه : « السكربت الأحمر » ، وفسر

هذا التفسير فإننا نراه تسيطر على تفكيره فكرة وحدة الوجود، وفكرة الحلول اللازمة لها ، لأنه ذكر شيئا من الحلول والفناء ؛ وهذا على الجملة تفسير صوفي تسيطر عليه فكرة البراهمية ، ونرى فيه جذب الدين إلى ناحية التفكير الشرقي .

وأما النمط الثالث : فقد اختص به ابن رشد وحده من بين الفلاسفة الإلهيين ، وهو ليس شرح مصطلح بمصطلح ، وليس جذبا لرواى دينى إلى ناحية فكرة فلسفية ، وإنما يقصد به البرهنة على أن طبيعة الدين تتلاءم مع طبيعة الفلسفة ؛ ومعنى ذلك : أنه ترك التفريعات والجزئيات ، ووصل إلى أصول الأشياء ، فبحث في طبيعة كل منهما أى الدين والفلسفة ، وبين أنه على أى شىء يرتكز وأنها يمكن أن يلتقيا في طبيعة واحدة هى طبيعة العقل المدرك ، فإن تعذر ذلك فليس يرجع إلى طبيعة كل منهما ، بل لقصور في الفهم ونقص في الإدراك .

أما لماذا سار ابن رشد في ذلك الطريق ؟ فلأنه جاء متأخرا في الزمن ، وقد سبق بهذا المزج بين الدين والفلسفة في التفسير، وسبق كذلك بجذب الدين إلى الفلسفة ، كما سبق بمعارك عقلية طاحنة ، فإذا جاء هو وأراد أن ينهى ذلك المشكل الذى تورطت فيه الفلسفة ، وتورط فيه من يشتغلون بها ، فعنى ذلك أنه لابد أن يصير إلى ما صار إليه أسلافه الفلاسفة ، وأنه لا محالة سيلاق مثل ما لاقوا من خصومة

وجدل عنيف ؛ فمن ثم كان عمله مغايرا للأنماط التى تقدمته ، فجاء نمطا فريدا ، حاول فيه أن يبين أن طبيعة الدين لا تتنافى مع طبيعة الفلسفة ؛ وليس ذلك فقط بل سار خطوة أخرى ، وهى أن العقل الذى تتخذه الفلسفة أساسا فى تفكيرها لا يمكن أن يسير الدين بدونه ، ومن ثم فهما يلتقيان .

ولقد كان ابن رشد سلبيا أول أمره ، فقد دفع براهين الغزالي التى أوردها فى كتابه : (تهافت الفلاسفة) ، ثم كان إيجابيا بعد ذلك ، فبرهن على أن طبيعة الدين والفلسفة واحدة ، إذ يلتقيان عند أصل واحد هو العقل الذى يعتمد عليه الدين كما تعتمد عليه الفلسفة .

وكان لهذا النمط عند ابن رشد أسباب ، أهمها : أنه تنبذ على فقه الإمام مالك رضى الله عنه ، وكانت ثقافته فقهية فوجد فى مجموع الآراء الفقهية أن الإسلام قام أولا وأخيرا على العقل ، على معنى أنه لم يلزم الناس باتباعه ، وأنه لا إكراه فى الدين ، بل إن الإسلام قد أحترم العقل الإنسانى الحر ، ووكله إليه دون غيره ، وهذا الاعتبار من جانب الإسلام للعقل يلتقى عند الفلسفة التى ارتكزت على العقل وحده فى تفكيرها .

وبعد ؛ فهذه الأنماط المتقدمة هى الطابع الذى كان للفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفى عند فلاسفة الإسلام جميعا ، التقى فى جوانب تلك الأنماط ، فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وإن سار كل فريق فى الطريق الذى تأثر به أكثر من غيره .

أشهر فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب

الكندى

حياته : هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندى ، المنسوب إلى قبيلة كندة العربية ، التي كانت تسكن في جنوب الجزيرة العربية وكانت من أرسخ القبائل قدما في الحضارة والمدنية والرئاسة ، فقد كان أجداد الكندى ملوكا باليامة والبحرين فيروى أن جده الخامس الأشعث بن قيس كان ملكا على جميع كندة كما كان أبوه أميرا على السكوفة للمهدى والرشيد . ولما كان الكندى عربياً في نسبه بل عريقاً في هذه النسبة فقد لقب بفيلسوف العرب ، كما سمي أيضاً بأنه المشائى الأول في الإسلام ، لاتباعه أرسطو في بعض مآذهب إليه .

ولد الكندى في أواخر القرن الثانى الهجرى في مدينة السكوفة ، التي كان أبوه أميرا عليها في عهدى المهدي والرشيد . وقد حصل علومه الأولى في حواضر الثقافة العربية في عصره ، حصل بعضها في البصرة ، وحصل الكثير منها في (بغداد) مدينة العلم والثقافة في ذلك العصر .

وقد أحاط الكندى علماً بكثير من اللغات الموجودة في هذا العصر ، فكان عالماً باللغة الفارسية ، والعربية ، واليونانية بصفة خاصة ، ولمعرفته بهذه اللغات كلفه الخليفة المأمون بنقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ضمن الذين كلفوا بالنقل والترجمة ، فترجم كثيرا منها ، كما

أعاد ترجمة بعض الكتب التي ترجمت على يد غيره من المترجمين لأمانته في النقل ، وثقة الخليفة به .

انجى الكندى إلى البحث في العلوم العقلية ، ومال إلى مذهب أهل الاعتزال بعد أن احتك بشيوخهم ، ودرس عليهم واستفاد منهم ، وظهر له أنهم يعتمدون على العقل في أبحاثهم ، وهذا هو الذى ترغب فيه نفسه ويميل إليه عقله .

كما كان الكندى ميالا إلى العلوم الرياضية ، وقد رأى أن العلم بها أساس البحث في العلوم الفلسفية ، وذلك لأن العلوم الرياضية من العلوم العقلية ، التى تصقل العقل وتوسع المدارك ، وتشحذ الذهن . ولذلك قد ورد عنه أنه قال : « لاسيل إلى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة ^(١) » .

وقد اتصل الكندى بكثير من خلفاء بنى العباس وخدمهم ، اتصل بالمأمون والمعتصم ، والمتوكل ، ولقى الخطوة والتقدير عند بعضهم ، وهو المأمون الذى كان يحب العلماء العقليين ، ويقربهم من مجلسه ويعطف عليهم . كما كانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصفاته ، وهى كثيرة ، واصطفاه المعتصم مؤدبا لابنه (أحمد) وكان يدينه وبين أحمد بن المعتصم مودة وصداقة ، فلما كان عهد المتوكل وشئ به الأعداء .

(١) وهذه الجملة تذكرنا برأى أفلاطون فى تلك الناحية حيث اشترط على من يدخل الأكاديمية أن يكون عالما بالرياضة حيث قال : (لا يدخلن مدرستنا من لم يكن مرتاحا) وتبين وجه الشبه بين الفيلسوفين .

إليه ، فاضطهده المتوكل ضمن من اضطهدهم من أهل الرأي والفكر من رجال المعتزلة ، وذلك لأن الخليفة المتوكل كان يميل إلى مذهب أهل النص ، ويحقد على رجال المعتزلة ، لما جره خلافهم في مسألة القول بخلق القرآن إلى التشكيل ببعض العلماء فنصر مذهب أهل السنة (النصيين) على مذهب المعتزلة ، واضطهد الكندي ضمن من اضطهدهم من أهل الرأي ، وصادر مكتبته . فاضطر الكندي أمام هذا الاضطهاد أن يفر من بغداد إلى مكان آخر ، كي يتق شر هذا الخليفة الذي أرقع به وبأمثاله ، ولكن التاريخ يحدثنا بأنه لم يجد كنفاً يقيه شرور الأيام ، ولا ملجأ يلجأ إليه في هذه المحنة ، وفي خلال هذه الشدة ، وافاه القدر المحتوم ، وعاجلته المنية فتوفي حوالى عام ٢٥٥ هـ .

ثقافته ومؤلفاته :

كان الكندي ملماً بكثير من اللغات الموجودة في عصره فكان يعرف اللغة العربية واليونانية والفارسية والسريانية ، وذلك نراه قد اشتغل بالترجمة من اللغتين : السريانية واليونانية ، إلى اللغة العربية كما يروى أن المأمون كلفه بإعادة ترجمة بعض الكتب المترجمة ، لثقته فيه وفي علمه . كما كان الكندي ملماً بكثير من ثقافات عصره المتنوعة وحذق هذه الثقافات واشتغل بها ، فكان عالماً بالرياضة ، والموسيقى ، كما اشتغل بالطب ، والفلسفة .

وقد أثرت نزعة الرياضية عليه كثيراً حتى في أبحاثه الطبيعية ،

وآرائه الطبية ، ففي نظريته في الأدوية المركبة ، وهى نظرية كيمائية طبية . يرى أن فعل هذه الأدوية مبنى على التناسب الهندسى ، فالأمر فيها أمر تناسب بين الكميات المحسوسة ، وهى الحار والبارد ، والرطب واليابس . فإذا أريد أن يكون الدواء حاراً بدرجة ١° فلا بد أن يكون له من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أريد أن يكون الدواء حاراً بدرجة ٢° فلا بد أن يكون له من الحرارة أربعة أمثال المزيج المعتدل وهلم جرا (١) .

وهذا رأى قد عده بعض المفكرين من مبتكرات الكندى وأعجب بهذه الناحية فيه بعض الفلاسفة الرياضيين فى القرن السادس عشر ، وهو الفيلسوف الإيطالى (كردان) المتوفى عام ١٥٧٦ م ، إذ عد الكندى لقوله بهذا رأى واحداً من اثني عشر مفكرهم أنفذ المفكرين عقولاً ، وأرجحهم نقداً وتفكيراً (٢) .

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه : فيلسوف العرب والمعلم الثانى : إن الكندى فى القرون الوسطى يعتبر واحداً من ثمانية هم أئمة العلوم الفلسفية .

حقق الكندى كثيراً من العلوم والفنون فى عصره ، فكان عالماً بالطب والفلك ، والهندسة والفلسفة وغيرها ، وكان على إلمام بعلوم

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور - ١١٩ .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ١١٩ ، ورسائل الكندى الفلسفية
تفريغ الدكتور أبو ريدة - دى ،

اليونان ، وحكمة الفرس والهنود ، وقد ألف وكتب في جميع هذه الأنواع من العلم حتى قال فيه ابن النديم :

« إنه فاضل دهره ، ووحد عصره ، في معرفة العلوم القديمة بأسرها (١) » .

وقال القفطى : « إنه المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية . والفارسية والهندية ، متخصص بأحكام النجوم ، وأحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها » (٢) .

وقد ذكر ابن النديم مؤلفات الكندى ونوعها إلى أنواع كثيرة على حسب موضوعها في كتابه : (الفهرست) ، وقد أوصاها ببعض الكتّاب إلى مائتين وخمسة وستين مؤلفاً ، ورأى البعض أنها ثلاثمائة وخمسة عشر كتاباً .

وسنذكر هنا بعضاً من مؤلفاته المختلفة :

١ - فما كتبه الكندى في المنطق : المدخل المنطقى ، واختصار كتاب العبارة لأرسطو ، وشرح كتاب التحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية لأرسطو أيضاً .

٢ - وما كتبه في الإلهيات : كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات ، كتاب لاتقال الفلاسفة إلا بتعلم الرياضة ، كتاب أفعال

(١) الفهرست لابن النديم ص ٣٥٥ .

(٢) أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٤٠ . طبع مصر ،

البارى جل اسمه كلها عدل لاجور فيها .

٣ - وما كتبه فى الموسيقى : رسالته فى ترتيب النغم الدالة على طبائع الاشخاص العالمة ، ورسالته فى صناعة الشعر .

٤ - وما كتبه فى النجوم : رسالته فى أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة ، ورسالته فى علل الاوضاع النجومية .

٥ - وما كتبه فى الطب : رسالته فى الطب البقراطى ؛ ورسالته فى الغذاء والدواء المملك .

٦ - وفى الهندسة : رسالته فى أغراض كتاب إقليدس ، ورسالته فى إصلاح كتاب إقليدس أيضا .

٧ - وفى الفلك : رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، ورسالته فى سجد الجرم الأنهى لباريه ، ورسالته فى تنهى جرم العالم .

٨ - وكتب فى الأخلاق رسالة فى خبر فضيلة سقراط ، ورسالة فى التنبيه على الفضائل ، ورسالة فى تسهيل سبل الفضائل .

٩ - وفى النفس : رسالته فى أن النفس جوهر بسيط غير دائر ، ورسالته فيما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحس . وغير ذلك كثير مما ذكره وعده ابن النديم فى كتابه الفهرست .

ومع هذه الروح العلية ، وهذا النبوغ والتفوق فى كثير من العلوم والفنون . يروون عن الكندى فى أخلاقه الشخصية أنه كان بخيلا إلى درجة كبيرة ، ويروى فى ذلك ابن أبى أصيبعة وصية من الكندى

لابنه يحضنه فيها على البخل والإمساك ، وفيها يقول : يابني : الأب رب ، والآخ فخر ، والعم غم ، والخال وبال ، والآقارب عقارب وقول (لا) يزيل البلاء ، وقول (نعم) يزيل النعم ، والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر ، والناس سخرة نفذ شيئهم واحفظ شئك (١) .

إن هذه الوصية - إن صحت - تدل على بخله وتشاؤمه ، وتشككه في الناس جميعا .

ويبدو أن هذه الوصية وأمثالها مما دس على السكندى من أعدائه ، فقد أثبت الباحثون أن الفلاسفة غالبا ما يكونون من الزهاد في متاع الحياة الدنيا ، بعد أن يقوم الدليل عندهم على حقارتها ، وأنها لا قيمة لها بالنسبة للحياة الأبدية ، حياة العقل والتأمل التي يرون فيها سعادتهم ، وخلاصهم من عالم المادة ، ولا يعقل أن فيلسوفا كالسكندى قد وصل في العلم إلى هذه الدرجة الفائقة ينزل إلى درجة العامة الذين يتبعون شهواتهم ، ويسيرون وراء بطونهم وملذاتهم وأهوائهم .

يزاد على ذلك أن السكندى عربي الأصل ، ومن بيت ملك قديم مشهور بالكرم ، والعرب على العموم مشهورون بالكرم ، وسخاء اليد ، فمن البعيد اتصاف السكندى بهذه الصفة الذميمة ، وقد ورد أن السكندى كان يزهد الناس في الماديات ويقول : (لا تغتر بمال وإن كثر) .

(١) ص ١١٦ من هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وطبقات الأطباء

آراء الكندي الفلسفية

تعريف الفلسفة عنده : يذكر الكندي في رسالة الحدود معظم تعريفات الفلسفة ، المأثورة عن القدماء ، والتي منها : أنها : حب الحكمة ، أو : التشبه بأفعال الله بقدر الطاقة البشرية ، أو : هي صناعة الصناعات وحكمة الحكم . - ولكنه بعد أن يسرد هذه التعريفات يذكر تعريفا موجزا يبدو أنه قد اختاره وارتضاه تعريفا لها .

هذا التعريف هو : أن الفلسفة علم الأشياء بحقائقها ، بمعنى أن الفلسفة هي العلم الكامل بحقيقة الأشياء وكنها معرفة تامة ، وهذه الحقائق كلية ولا شك ، وذلك لأن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات لأن الجزئيات غير متناهية ، وغير محدودة ، واللامتناهى لا يحيط به العلم .

والفلسفة من هذه الحيثية لها شرف على جميع العلوم الإنسانية ، ولكن الشرف الأعلى لها إنما هو للفلسفة الأولى من بين العلوم الفلسفية ، والفلسفة الأولى عند الكندي هي علم العلة الأولى ، أو العلم بالحق الأول الذي هو علة كل حق ، وهذا الشرف راجع إلى أن شرف العلم إنما يكون من شرف موضوعه ، وأيضا إن العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول ، ومن جهة أخرى ، فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول . والفيلسوف التام الأشرف ، هو الذي يحيط بهذا العلم الأشرف ، (١٣ - في الفلسفة الإسلامية)

وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم: إصابة الحق ، ومن حيث العمل :
العمل بالحق ؛ لأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه .

تقسيم الفلسفة عند الكندي :

يقسم الكندي الفلسفة بالمعنى العام أولاً : إلى قسمين : علم وعمل ،
ويريد بالعلم : الفلسفة النظرية ، ويريد بالعمل : الفلسفة العملية ، وذلك
التقسيم مبني على أنه يقسم النفس إلى قسمين :
١ - فكر . ٢ - حس .

بحيث يكون العلم هو القسم الفكري ، الذي يتعلق بالمعقولات ،
والعمل هو القسم الحسي الذي يتعلق بالمحسوسات . ولما كانت
الأشياء المعقولة إما مجردة عن المادة أصلاً كالإلهيات ، أو مادية
الأصل كالجواهر الجسمية ، فإنه يقسم العلم النظري إلى قسمين :

١ - علم بالأمور الإلهية ٢ - وعلم بالأمور المصنوعة المخلوقة .
وهذا ميل من الكندي إلى الإيمان بالدين ، واعتقاده التام في أن
هذه الموجودات المحسوسة مصنوعة للباري تعالى .

الدين والفلسفة في نظر الكندي : الكندي فيلسوف مسلم ، عاش
في وقت يختلف المسلمون في دراسة الفلسفة ، أنيجوز دراستها أم لا ؟
وقد اشتد الخلاف والنزاع في هذا الموضوع ، فلا بد أن يتخذ فيلسوفنا
لنفسه موقفاً خاصاً في هذه المسألة ، وخاصة وأن بعض المفكرين
المسلمين في عصر الكندي قد ضرب عن الجدال صفحاً ، ورفض

إقامة العقائد عليه ، وهم طائفة السلف من الفقهاء ، وبعض الزهاد والمتصوفين .

ولما كانت الفلسفة في نظر الكندي هي : علم الأشياء بحقائقها ، فإنه يدخل في ذلك : علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع مفيد ، يهدي الإنسان إلى الخير ، ويبعده عن الشر ، وهذا - في نظره - هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله ، فإنهم إنما جاؤا بالإقرار بربوبية الله وحده ، ولزوم الفضائل ، المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها - وعلى ذلك جالدين والفلسفة يتفقان على غاية واحدة في الحقيقة ، ولا منافاة بينهما .

ومن هنا يهاجم الكندي أعداء الفلسفة وخصومها ، ويقول : إن أعداء هؤلاء للفلسفة ناشئ عن سوء قصد منهم ، إنهم غرباء عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، إن في فظنهم ضيقا عن أساليب الحق ، وفي قلوبهم حسدا يحجب إدراكهم عن نور الحق ، إنهم يحرصون على ما بأيديهم من أعراض دنيوية باطلة ومناصب زائلة ، إنهم يعادون الفلسفة ذبًا عن كراسيهم المزورة ، التي نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدما الدين ، لأن من اتجر في شيء باعه ، ومن باع شيئًا لم يكن له ، فن تجر في الدين لم يكن له دين ، وبحق أن يتعري عن الدين ، من عاند قنية الأشياء بحقائقها ، وسماها كفرا (١) .

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ١٠٣ وما بعدها .

بل إن الكندي يحاول أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستهم لها ، وذلك حين يقول : إن هؤلاء ، إما أن يقولوا : إن طلبها واجب أو غير واجب ، فإن قالوا : إن طلبها واجب وجب عليهم أن يطلبوها ، وإن قالوا : إنه غير واجب ، فيتحم عليهم تقديم الدليل على ذلك ، وهذا الدليل لا بد لهم أن يلتمسوه من الفلسفة ، التي هي علم الأشياء بحقائقها .

ولكن الكندي مع إيمانه بالفلسفة ، كان مؤمنا بالوحي ، وبالنبوة ، إيمانا عميقا ، ولم يخلط بين العلوم الدينية ، والعلوم الفلسفية ؛ إنه يفرق بين علوم الفلاسفة وعلوم الأنبياء والرسل فيقول : إن علوم الفلاسفة ، والعلوم البشرية العادية ، إنما تأتي ثمرة لتكثف البحث والحيلة ، والقصد إلى المعرفة ، والاعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل ، طبقا للمنهج العلي والفلسفي .

أما علوم الأنبياء - وهي مشتملة على كل ما اشتملته علوم الفلاسفة من حقائق - فهي غير محتاجة إلى شيء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهي في نفوس الأنبياء ، وهذا الفعل يطهرها وينيرها ، ويهبثها للعلوم الإلهامية بإرادة الله - وهذه خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة ، وهي تميز بين الأنبياء وبين غيرهم ، وتؤثر في الناس فيخضعون للأنبياء وينقادون لإيهم ، كأنما الفطر الإنسانية ، قد انعقدت على تصديق الأنبياء ، وقبول علومهم (١) .

وأيضاً : إن علوم الأنبياء - من حيث اللفظ - موجزة بيّنة محيطية بالمطلوب ، قريبة السيل إلى العقل النسيّر الصافي ، لأنها تفيض من معين العلم الإلهي الأزلي الكامل ، الذي لا نهائية له .

ويتضح مما تقدم أن الكندي وإن اشتغل بالفلسفة ، وآمن بها ، وعكف على دراستها ، وألزم المعاندين لها وجوب تعلمهم الفلسفة ، كان مؤمناً ، قوياً بالإيمان ، يدافع عن النبوة بالإجمال ، وعن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، ويفهم الوحي فهماً فلسفياً ، وتظهر في عباراته روح الإيمان العميق ، ولذلك نراه يخالف أرسطو مخالفة صريحة في أغلب ما ذهب إليه ، مع أنه درس كتبه ، وأفاد منها ، فقد قال الكندي : يحدث العالم مع أن أرسطو يقول بقدمه ، ووصف الله تعالى بصفات الكمال ، ومنها العلم والإرادة وأكد العناية الإلهية بهذا العالم وما فيه ، بينما أرسطو يذهب إلى أن الإله لا يعلم شيئاً عن هذا العالم ، فإنه لا يعلم إلا نفسه ، ولا يعني به (١) .

فلسفته الطبيعية (حدوث العالم) :

يرى الكندي أن هذا العالم حادث ، وأن الله تعالى خلقه وأنشأه من العدم ، فهذا العالم في نظره له أول وبداية في الزمان ، وليس قديماً كما يدعى بعض الفلاسفة ، وذلك لأنه متناه من كل وجه ، فهو متناه من حيث الجرم والزمان والمكان .

(١) راجع بحث الصفات في مسائل الكندي ص ٨٠ ، ٢٠٧ ، وفي كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ١٥٩ الطبعة الثانية .

ويستدل الكندي على حدوث العالم بدليل عقلي ، بناء على مقدمات رياضية ، يرى أنها بديهية لا تحتاج إلى دليل ، وهذه المقدمات هي :

١ - الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .

٢ - الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون غير متناهية .

٣ - إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية ، وصار هو أعظمها .

٤ - إذا نقص من العظم شيء ، ثم رد إليه ، كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولا .

٥ - لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر .

٦ - الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، مجتمعا متناهية .

ثم يشرع الكندي في الاستدلال على حدوث العالم بعد ذكر هذه المقدمات فيقول : إنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لانهاية له ، وأن الجسم والزمان والحركة مرتبطة كلها في الوجود ، لا يسبق أحدها الآخر ويستدل على ذلك بقوله : إننا لو فرضنا أن جسم العالم لانهاية له .. وتصورنا أنه قد اقتطع منه جزء محدود متناه ، ثم فصلناه منه بالوهم كان الباقي : إما متناهيا ، فيكون الكل متناهيا كذلك ، وذلك بحسب المقدمة السادسة الأخيرة ، وإما أن يكون لامتناهيا ، وفي هذه الحالة

لوزدنا عليه ، وأضفنا له ، مافصلناه منه بالوهم ، فإن الحاصل هو ما كان عليه العظام أولا بحسب المقدمة الرابعة ، يعنى لامتناهيا ، لكنه بعد إضافة الجزء المفصول يكون أكبر منه قبل الإضافة ، وإذن يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى . وهذا تناقض . أو يكون الكل مثل الجزء ، وهو مخالف لما أثبتته المقدمة الأولى والخامسة . وعلى ذلك فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيا ، وأن يكون جرم العالم متناهيا كذلك .

ويطبق الكندى فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضى نفس المبدأ ونفس الدليل ، فيقول :

أولا : إن كل ما يلحق الجرم ، أو يكون الجرم محصورا فيه ، أو محمولا فيه من حركة أو زمان أو مكان ، لابد أن يكون متناهيا ، نظرا لتمام الجرم وارتباط الحركة والزمان والمكان به ، ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهية له ، لتعتم خروج اللامتناهى إلى الفعل ، وهذا فى ذاته مستحيل .

ثانيا : يقول الكندى : لو أن كلاما من الحركة الماضية ، أو الزمان الماضى لانهية له ، لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو الزمان الحالى لأن ذلك لا يتأتى إلا بعد أن يكون ما لانهية له قد قطع بالفعل ، وهو غير ممكن ، كما أن الوصول من الآن إلى ما لانهية له فى الماضى غير ممكن كذلك .

على أن الكسندى يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما معاً بالجسم ، فالزمان زمان وجود الجسم ، أى مدة وجوده ، فإنه ليس للزمان وجود مستقل ، والحركة هى حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل والجسم - أياً كان فى هذا العالم - متبدل بأحد أنواع التبدل وهى : (النقلة ، أو الزيادة والنقصان ، أو العدم والوجود) ، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا للشيء الذى له زمان ، وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة مع وجود الجسم ، لأنه لا يتصور أن يكون الجسم كان ساكناً ثم تحرك - وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هى الشرط الأساسى لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده ، فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان وجدت معاً ، لا يسبق أحدها الآخر ، ولما كانت كلها متناهية ، فإن مدة وجود العالم متناهية كذلك ، فالعالم إذن حادث .

أما كيفية حدوث العالم عن الله تعالى المبدع الأول القديم الأزلى :

فيرى الكسندى أن العالم كله منفعل عن الله وإن كان بعض الأجرام قد يؤثر فى البعض الآخر بحسب علاقة بذلك الغير ، وبحسب مكانه من سلسلة العلل ، ويرى أن أول شيء انفعل عن الله تعالى هو الفلك عما فيه من أجرام . فالفلك أول المبدعات وعلة الحوادث فى عالم الكون والفساد - أعنى العالم الأرضى - والأجرام العليا بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة ، واختلاف مواقعها بالنسبة للبعض الآخر : هى

التي تسبب الظواهر الجوية من: حرارة وبرودة، ويوسة ورطوبة وغير ذلك ، بل هي التي تؤثر في الكائنات الحية على ظهر الأرض ، من نبات ، وحيوان، وإنسان ، كما تؤثر خصائص المناطق المناخية الكبرى في القوارق بينها ، وفي مظاهر الحضارة والعمران فيها .

ولما كان الفلك الأعلى هو العلة الفاعلة في عالم الكون والفساد ، كان الفلك بما فيه من أجرام كائناً حياً بالفعل أبداً ، مفيداً لما دونه من الحياة اضطراباً ، وأنه حساس متحرك ناطق مميز ، وإلا كان المعلول أشرف من العلة، وذلك لأن من معلولاته الإنسان ، وهو ناطق ومميز ، وهذه الصفات التي وصف بها الكندي الفلك الأعلى ثابتة لكل الأجرام السماوية . - ويرى الكندي أن الفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم ، هو من وضع الإرادة الإلهية ، وأنه هو العلة الفاعلة في كون الكائنات ، وفساد الفاسدات ، على ظهر هذه الأرض ، إنه هو الذي يوجد الحياة في الكائنات الحية بإرادة الله ، طوال المدة المقدرة لصور الحياة .

والفلك من هذا الوجه منته لأمر الله تعالى ، فهو مطيع له ومنقاد له وهذا هو معنى سجوده لله تعالى (١) الوارد في قوله : (والنجم والشجر يسجدان) . والسجود في كل شيء بحسبه ، وهو هنا بمعنى الطاعة والانقياد ، المتمثلة في حركة الفلك .

(١) الرسائل الفلسفية للكندي ص ٢٤٦ وما بعدها ، والعالم عند الكندي

ينقسم إلى قسمين :

تعليق على رأى الكندى :

ويبدو أن الكندى فى رأيه فى حدوث العالم يخلط بين الدين والفلسفة ، ويحاول أن يوفق بينهما ، فالدين يقول : إن الله خلق العالم وأبدعه من لا شئ على غير مثال سبق ؛ فالعالم كله حادث ، والله هو المحدث ، الخالق المبدع له ، ولم يرد فى الشرع أن هناك واسطة فى الخلق. هى الأفلاك ، ولا أن الأفلاك عاقلة مميزة ، وإنما الأفلاك وجدت من الله ، وحركتها واستدارتها وتأثيرها إن كان لها تأثير فذلك كله بقدرة الله تعالى وإرادته ، ولا يلزم من ذلك أن تكون مميزة وناطقة ، وإنما قال الكندى ذلك تحت تأثيره بمذهب الفلاسفة اليونانيين وخاصة أفلاطون - الذين ذهبوا إلى أن العالم العلوى وما فيه من أفلاك عاقل

== الأول : يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذى فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها - ولما كانت هذه ذات كىفیات متضادة ، هى : الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة ، كان عالم التغيير ، والسكون والفساد .

والثانى : يمتد من فلك القمر إلى الملك الاقصى ، الذى يحيط بالعالم ، وهو فلك مقفل ، ايس خارجه شئ ، وهذا القسم ايس غاضعا لقوانين السكون والفساد ، لانه ايس ذا كىفیات متضادة . - والعالم كله متحرك : إما حركة مكانية ، يتغير فيها مكان الشئ ومركزه (حركة النقلة) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (الزيادة والنقصان) ، أو حركة تبدل الجوهر نفسه (حركة السكون والفساد) أو الوجود والعدم .

يحيط علما بكل شيء ؛ ومن المعروف أن أفلاطون قد ذهب إلى أن العالم الحقيقي هو عالم المثل ، وقد وصفه بالعلم والكمال ، والتدبير في هذا الكون ، وما هو حاصل في هذا الكون المشاهد إنما هو ظل وخيال لهذا العالم العلوى في نظر أفلاطون ، أو أثر من آثاره على حد تعبير الكندى .

وقد قال أفلاطون : إن العالم حادث وأن الصانع أو (الديمورج) على حد تعبيره ، قد صور العالم على شكلة المثل .

إلا أنه مع ذلك توجد فروق بين الكندى وبين أفلاطون في حدوث العالم .

١ - فالكندى يرى أن هذا العالم كله محدث من لا شيء ، وأن المؤثر فيه واحد بالذات ، هو الله تعالى الموجود الأول ، أما أفلاطون وإن ورد عنه أن العالم حادث ، فالمراد حدوث صورته وهيئته ؛ إذ أن العالم عنده ناشئ من مادة ، ليست روحانية ولا مادية ، هي ما سماها « بالقابل أو الهباء » ، فالحدوث عنده عبارة عن تشكيل هذه المادة . وتصويرها على غرار المثل .

٢ - قصة الخلق عند أفلاطون خيالية شعرية ، فإنه يرى أن الصانع (الديمورج) عندما أراد إيجاد العالم ، وتشكيل المادة ، استعان على ذلك بالنفس الكلية (أى نفس العالم) ؛ أما الكندى فيقول : إن الله خلق العالم وأبدعه من العدم على وفق علمه وإرادته ، وإن مال

إلى الخيال والشعر في إضافته العقل والتمييز والنطق ، إلى الفلك الذى يؤثر فى العالم الأرضى ويديره ، وهذا خيال جاء إلى الكندى من تأثره بالفلسفة اليونانية .

وبعد فنحن بعد هذه الدراسة الواعية لأراء الكندى : فى الله ، وعلاقته بهذا العالم ، ورأيه فى العالم الطبيعى ، المأخوذ من مؤلفاته نفسها ، نجد فروقا كبيرة بين ما كتبنا وبين ما كتبه عنه مؤرخو الفلسفة الإسلامية فى هذه الموضوعات قبل الإطلاع على مؤلفات الكندى ونشر رسائله الفلسفية (١) فقد اعتبره هؤلاء المؤرخون صورة مطابقة لتعاليم مدرسة الإسكندرية (الأنطاطونية الحديثة) . حيث قالوا : إن الكندى يرى أن العالم مخلوق لله بوسائط ، وبينوا الوسائط بالعقل ، والنفس الكلية ، فالله عالم بذاته ، ومن عليه بذاته نشأ عنه العقل ، ثم نشأ عن العقل النفس الكلية ، وهذه قامت بتشكيل المادة على ما أراد الله ، وما ثبت عن الكندى فى رسائله ومؤلفاته الفلسفية يخالف ما حكاه هؤلاء المؤرخون تمام المخالفة

رأيه فى الإله أو فلسفته الإلهية :

يرى الكندى : أن محدث العالم وموجده ، هو موجود أول قائم بذاته ، هو علة ومبدأ لهذا العالم ، ومبدع له ، هذا الموجود هو ما نسميه ونطلق عليه (الله) ، وهو قديم أزلى أبدى ، صدر عنه هذا

(١) قام بنشر هذه الرسائل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

العالم بعد أن لم يكن ، وينبغي لكل ذى عقل ثاقب أن يقر بالوهية هذه العلة الأولى ، ويعتقد أنها غير مجانسة ، ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ولا مشاركة للأشياء جميعها ، وأنها واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه .

ويستدل الكندى على وجود الله بأدلة منها :

أولاً : دليل الإضافة : يقول الكندى . قد ثبت حدوث العالم ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقاً لمبدأ العلوية العام من جهة ، وطبقاً لمبدأ التضاييف من جهة أخرى ، ذلك أنه ثبت أن العالم متناه من حيث الجرم ، والحركة والزمان ، وإذا كان متناهياً فهو محدث اضطراراً ، والمحدث لا بد له من محدث فإن المحدث والمحدث من المضاف الذى لا يعقل تصور أحدهما بدون الآخر ، فيكون للكل محدث اضطراراً من العدم ^(١) .

ثانياً : دليل الإبداع والعناية الالهية : يستدل الكندى على وجود الله تعالى بنظام العالم وإبداعه وإتقانه ، فيقول : إن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من الظواهر الكونية لأوضح دليل ، وأنصح برهان على وجود المدبر الأعلى الذى هو الموجود الحق ، وعلى تديره المحكم وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة ، وأنه الفاعل الحقيقى لكل ما يظهر أنه فاعل ، وأنه مخرج الكل من العدم ، ومرتب ما فى

الكون كله ، بعضه عللا ، وبعضه معلولات ، فإن هذه الظواهر الكونية ليست للشيء من ذاته ، وإنما هي أمور عارضة له ، فلا بد لها إذن من علة خارجة عن العالم ، هذه العلة هي : الذات الإلهية ، فإنه من المستحيل أن يكون الشيء علة ذاته .

وإن في نظام هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير وأحكم حكمة ، ومع كل تدبير مدبر ، ومع كل حكمة حكيم ، وهو الله سبحانه وتعالى .

صفات الله :

يصف الكندي الله بجميع صفات الكمال ، وينزهه عن جميع صفات النقص ، فالله هو العلة الحقيقية لما يحدث في هذا العالم ، وهو لا علة له لأنه لم يسبق وجوده عدم وجوده ، وهو ثابت دائم لا يطرأ عليه العدم ، وهو كامل تام الكمال ليس له كمال منتظر ، والله ليس جسما ، ولا جنس له ، وإلا لتركب من جنس وفصل ، وهو محال ، وليس كمية ولا كيفية ولا هيولى ولا صورة ^(١) ولا عنصرا ولا جوهرًا والله تعالى واحد بالذات لا تعدد فيه بوجه ، ولما كانت صفة الوحدانية من أهم الصفات عند الكندي ، بل عند المسلمين جميعا ،

(١) راجع رسائل الكندي الفلسفية ص ٨٠ وما بعدها .

استدل عليها بدليل عقلي فقال : لو كان هناك أكثر من إله واحد، فاعل مبدع للعالم ، لكانوا جميعا مشتركين في شيء يعممهم ، وهو كونهم جميعا فاعلين ، وكانوا مختلفين بحال ما (وهي الصفة الخارجية) ، وإذن يكون كل واحد منهم مركبا من شيء عام ، وشيء خاص ، وكل مركب يحتاج إلى مركب ، ولما كان من المستحيل أن نسير في ذلك إلى غير نهاية فلا بد من فاعل أول واحد غير متكرر، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل المخلوقين، وليست فيه البتة، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين .

واتصاف الله تعالى بأنه الخالق ، والعالم ، والمريد ، والقادر ، والمحى والمحيى ، لا يوجب تكثرا وتركبا في الذات ، لأن الكندي يرى أن هذه الصفات نفس الذات كما هو مذهب المعتزلة ، وليست زائدة عليها ، وإلا لتعدد القديم ، وتعدد القديم كفر كما ذهب إلى ذلك المعتزلة ؛ أولزم التركيب في الذات الإلهية وهو محال ، لأنه يؤدي إلى الاحتياج ، فإن المركب يحتاج إلى أجزائه .

والكندي بهذا الرأي في الألوهية بعيد كل البعد عن مذاهب الفلاسفة اليونانيين ، فإن أدلته التي استدل بها على وجود الله تنحو نحو القرآن في الدعوة إلى مشاهدة الآثار ، والاستدلال بها على المؤثر ، أو الدعوة إلى النظر في الصنعة ، وإبداعها ، وإتقانها ، والاستدلال بذلك على الصانع الحكيم ، وهذه هي طريقة المتقدمين من المتكلمين الذين نهجوا النهج الفطري في الاستدلال ، ولم يتبعوا الطريقة المنطقية فيه ، أما رأيه في الصفات فقريب الشبه برأى أرسطو فيها (١) .

(١) راجع كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ١٥٨ وما بعدها .

فلسفته الإنسانية :

أولا - رأيه في النفس :

يرى الكندي أن الإنسان مكون من بدن ونفس ، وأن النفس هي الإنسان على الحقيقة ، أما البدن فهو آلة لها وخادم ، والنفس الإنسانية جوهر روحاني ، بسيط غير فان ، ولادائر (١) ، وهي تخالف هذا الجسم وتباينه مباينة كلية ، فجوهرها من جوهر الله عز وجل ، وذلك لشرف طباعها ومضاداتها لما يعرض للبدن من الشهوات ، ومن هنا كان الإنسان في نظر الكندي : إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هي الباقية والجسد دائر ، والنفس مائة والبدن مئوس وآلة للعقل ؛ هذه النفس جوهر لطيف شريف ، يفعل في البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ، فإن الروح ليس جسما ، وهي وإن كانت في البدن على نحو ما ، فإنها تقدر على أن تتجاوز حدوده ، إذا ما تجردت عن علائق الشهوة والغضب ، وتفرغت للنظر والبحث ؛ وعندئذ تقرب من التشبه بالله ، وتقيم في عالم الحق أو الديمومة ، فتكتسب قدرة من قدرته تعالى ، وإن كان ذلك في مرتبة أقل ، ويسرى فيها النور الإلهي ، فتعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله (٢) .

والنفس بطبيعتها علامة يقظانة حية ، تحيط علما بجميع الأشياء

(١) راجع ص ٢٦٥ من الرسائل

(٢) راجع ص ٢٧٦ من الرسائل

المعلومة : حسية كانت أو عقلية ، وهى فى هذا العالم عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى ، فإذا ما فارقت البدن انتقلت إلى عالم الربوبية ، مسكن الأنفس العقلية ، خلف السموات ، حيث العالم الإلهى والنور الإلهى ، وحيث العلم الشامل ، واللذة العليا .

والكندى بهذا الرأى فى النفس الإنسانية قريب الشبه بمذهب أفلاطون ، فهو يرى : أن النفس جوهر روحانى بسيط ، وهذا بعينه ما قاله أفلاطون من قبله ، ويرى أن النفس علامة بطبعها تحيط علما بجميع المعلومات : حسية كانت أو عقلية ؛ وهذا مذهب أفلاطون أيضا ، إذ رأى أن النفس بطبيعتها عالمة بكل شئ (أى بعالم المثل) فلما هبطت إلى هذا العالم نسيت ما كانت تعلمه ، ولكنها تعود إلى هذا العلم بالتذكر عند ما ترى شبيه المثل ، الذى عرفته فى السابق ، وذلك لأن العلم عنده تذكر والجهل نسيان (١) .

ويرى الكندى كذلك ، أن النفس باقية غير فانية ، وهو رأى أفلاطونى أيضا ، كما يبين أن انتها الحقيقة إنما هى فى حياة التامل ، وفى خلاصها من عالم المادة ، وهو ما قاله أفلاطون وأشار إليه من قبله (٢) على أن القول ببقاء النفوس وخلودها هو ما يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة ، فهو عقيدة دينية أيضا .

وقد يكون الفرق بينهما فى أن أفلاطون يرى أن النفس قديمة ،

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٧٤ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩٢ .

(١٤ — فى الفلسفة الإسلامية)

فهي أزلية أبدية ، أما الكندى فلما كان يرى أن العالم حادث ،
والعالم ماموسى الله سبحانه ، ومنه النفس ، فالنفس عنده حادثة ، وإن
كانت من جوهر روحانى بسيط غير دائر

ثانيا : رأيه فى العقل :

يذهب الكندى إلى أن العقل مطلقا - إنسانيا كان أو غير
إنسانى - له أربع حالات :-

١ - عقل هو بالفعل دائما ، وهو علة وأول لجميع المعقولات
وهو مخالف فى الحقيقة للإنسان ، بل وللعقل الإنسانى وهو علة له .

٢ - عقل بالقوة ، وهو استعداد النفس الإنسانية لأن تعقل
الاشياء وتدرکها ، أو هو الشيء الذى فى النفس فى حالة كونها غير
عاقلة بالفعل ، ويشبه العقل بالقوة حالة العقل عند الطفل .

٣ - عقل بالفعل ، أو عقل مستفاد ، وهو حصول العقل فى
النفس وخروجه من القوة إلى الفعل بإدراك الاشياء : وهذا العقل
يكون ثابتاً للنفس (كالمملكة) تستعمله متى شاءت ، وتظهره متى
أرادت ، وذلك مثل الكتابة فى الكتاب ، فهمى له معدة ممكنة قد
اقتناها ، واتصف بها وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى
شاء ، وكذلك العقل بالفعل يصير قنية فى النفس وعملها كالحا - هكذا
يقول الكندى - تستعمله النفس متى تشاء وتدرک به المعلومات عند
ما تتجه لها .

٤ - العقل الظاهر : وهو العقل الذى يؤثر به الإنسان فيما عداه ،

فيكون موجودا بارزا حين الفعل ، أو بعبارة أخرى هو العقل الموجود في النفس عند تأثيرها في الأشياء الخارجة عنها بالفعل ، أو القوة الفعالة في الأشياء الخارجية^(١) وهو ما يسمى في اصطلاح الفلاسفة بالعقل العملي أو العقل المبرز ؛ أما الأولان فهما العقل النظري .

وبهذا المعنى للعقل الرابع عند السكندى يكون العقل الرابع فعلا للإنسان نفسه ، وهذا ميل منه إلى مذهب المعتزلة الذي يقولون فيه : إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، أما العقل الثالث فظهوره بالفعل عن العقل بالقوة إنما يكون بفعل شيء خارج عنه ، وهو العقل الذي هو بالفعل دائما (العلة الأولى) ، ولذلك أطلق على العقل الثالث : (العقل المستفاد) ، وإنما كان بروز العقل الثالث وظهوره بواسطة العقل الأول ، لأن الشيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته لكان أبدا بالفعل ، فكل ما كان بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بشيء آخر يخالفه ، هذا الشيء الآخر المخالف له في ذاته هو بالفعل دائما ، وليس معلولا لغيره .

والعقول الثلاثة الأخيرة إنما هي أقسام اعتبارية ، وأحوال للعقل الإنساني الذي يسميه السكندى : العقل الثاني ، وهي معلولة لغيرها ، أما العقل الأول فهو العلة الأولى والمبدأ الأول ، وهو بالفعل أبدا ، وحقيقته مخالفة لحقيقة العقل الإنساني .

وإذا أردنا أن نلتبس أصلا لهذه الفكرة في العقل عند فلاسفة اليونان فلا يصعب علينا ذلك ، فإن هذا الرأي في العقل شبيه بمذهب أرسطو فيه .

(١) راجع ص ٢٥٧ من الرسائل للسكندى .

فأرسطو الفيلسوف اليوناني هو صاحب القول بمبدأي : (القوة والفعل) ، وقد ذهب في فلسفته إلى أن هناك عقلا فاعلا يؤثر فيهما دورهم ، ويسميه العلة الأولى ، والمبدأ الأول ، والمحرك الأول ، ولا علينا بعد ذلك أن يكون هو الإله ، أو العقل الإلهي ، إذ يكفي هنا أن يثبت أرسطو العقل بمعنى الوجود الأول ، والعلة الأولى ، ثم يثبت العقل الإنساني ، وهذا يكون تارة بالقوة ، وتارة بالفعل ، وما هو بالفعل يسمى بالعقل المستفاد (١) لأنه لم يكن للنفس ، ثم صار لها بعد ذلك .

هذا العقل بالفعل مجرد ملكة للنفس يصح لها أن تستعمله ، وأن لا تستعمله ، فإذا ما استعملته انتقل إلى دور آخر هو دور العمل ، وهو ما سماه الكندي وأطلق عليه العقل الظاهر ، وقد يكون العقل الظاهر هو الجديد في فلسفة الكندي ، والذي زاده على رأى أرسطو في العقل .

ثالثا : رأيه في المعرفة الإنسانية :

يرى الكندي أن المعرفة الإنسانية تنوع إلى أنواع ثلاثة : معرفة حسية ومعرفة عقلية ، ومعرفة تخيلية أو وهمية - وذلك بناء على أن قوى النفس عنده ثلاث : القوة الحسية . والقوة العقلية ، والقوة المعصورة .

(١) العقل الإنساني هو القوة الفكرية في الإنسان ، أو هو النفس الناطقة التي تميز الإنسان عن بقية الأشياء التي تشاركه في النفس النامية والنفس الحاسة كالنبات والحيوان ، ويرى الأستاذ يوسف كرم أن انتقال العقل بالقوة إلى العقل بالفعل عند أرسطو لا يكون إلا بمؤثر ، وهو العقل الفعال ص ١٦٤ . وإن كان يستنتج أنهما معا في النفس .

وهي قوة وسطى تتوسط القوتين السابقتين .

١ - أما القوة الحسية ، أو الإدراك الحسى ، فهي أمر مشترك بين الإنسان والحيوان ، هذه القوة تدرك المحسوسات المادية الجزئية ، وتدرك صورها محمولة هذه الصور في مادتها الجزئية ، الدائمة التغير ، ولذلك فإن المعرفة الناشئة عنها غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ، ومن حيث الكيف .

٢ - القوة المصورة أو قوة التخيل والتوهم ؛ وهي التي تدرك الصور ، كما هي ، بدون أن تكون في مادتها ، كما تدرك الأشياء في غيبة حاملها المادى - وإذا كانت القوة الحسية لا تدرك الأشياء إلا في حالة اليقظة ، فإن القوة المصورة تدركها في حال اليقظة وفي حال النوم أيضاً .

ويرى الكندى كذلك : أن المعرفة الآتية عن طريق القوة المصورة أثبت وأنقن من المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، ذلك أن القوة المصورة تدرك ما تدركه عن طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ مباشرة ، أى أنها تدرك الشيء بالمركز العصبى ، الذى هو الآلة الأولى للإدراك ، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات ثانية (وهى الحواس) . وهذه معرضة دائماً للاختلاف فى القوة والضعف من الخارج والداخل معا ، أى من (الحواس والدماغ) . أما القوة المصورة فلا يعرض لها الضعف إلا من طريق واحد وهى القوة الداخلة فقط ، (أى الدماغ) .

٣ - وأما القوة العاقلة : فإنها تدرك الأمور الكلية من الأنواع والأجناس، بمعنى أنها تدرك الصور العقلية التي لا تحتاج إلى مادة أصلاً وهي أقرب إلى طبيعة الأشياء ؛ وهي معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة في الخيلة، وهي شبيهة بالبديهيات من ناحية، مثل حكمنا باستحالة اتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا وليس كذا وهي شبيهة بالقضايا النظرية مثل قولنا : لا يوجد خارج العالم ملاء ولا خلاء .

فإذا ما أردنا أن نرجع إلى الفلسفة اليونانية لنرى شبهة هذه النظرية عند فلاسفة اليونان ، فإننا نجد أرسطو قد قال بمثل هذه النظرية في المعرفة قبل الكندي ؛ فقد ذهب أرسطو إلى أن هناك معرفة حسية تتعلق بالمحسّات ، وهي أداة أولية لعمل العقل الذي تتم به المعرفة . ثم ثانی بعد ذلك المعرفة العقلية التي تدرك الأمور الكلية بعد انتزاعها من الجزئيات المحسّية ؛ كما تكلم أرسطو عن الأحلام ، وبين أنها معرفة تأتي عن طريق الخيال والوهم في الإنسان، فالنوم عبارة عن ترك استعمال الحواس فقط ، ومع ذلك فالخيلة تنبعث عنها صور الإحساسات السابقة ، فتظهر في النوم وتخدع الحالم، لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ، ولا يستطيع مقارنة المحسوسات بعضها ببعض وكذلك المريض يتخيل أشياء لا وجود لها خارجاً (١) . ومن هنا ندرك مقدار تأثير الكندي بأرسطو في رأيه في المعرفة .

(١) تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ص ٢٠٩ .

الفارابي

حياته : هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي ، ولد بمدينة واسج من إقليم فاراب ، وهو ولاية فارسية قريبة من بلاد الترك ، وقد نسب الفارابي إلى هذا الإقليم الذي نشأ به ، وكان والده قائد جيش من جيوش المسلمين في ذلك الوقت ، وإن كان أصله فارسياً .

ومع اتفاق المؤرخين على وفاته وأنها كانت في عام ٣٣٩ هـ ، فقد اختلفوا في مولده ، فمن قائل : إنه كان في عام ٢٥٩ هـ ، ومنهم من قال : بل كانت ولادته عام ٢٦٠ هـ . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فقد نشأ الفارابي في بلاد الفرس ، وشب في بيت أبيه ، وتلقى علومه الأولى في مدينة البصرة ، ثم انتقل إلى بغداد عاصمة الخلافة في ذلك الوقت ، وملتقى العلماء والحكام ، وكعبة القصاد والمتعلمين ، وهناك اتصل بأبي بشر : متى بن يونس ، أحد المترجمين في الفلاسفة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ، وأحد علماء المنطق المشهورين ، وكان أبوبشر مشهوراً بوضوح العبارة ، ورقة الأسلوب ، وقلة الالتواءات في التعبير ، ذلك الالتواء الذي يقلل من الفائدة العلمية ، ويؤدي إلى الغموض في المعاني .

تتلذذ الفارابي لهذا العالم ، وأخذ عنه ، وتأثر بأسلوبه الواضح ،

وعبارته المستقيمة ، وقد ظهر أثر ذلك واضحا في كثير من مؤلفات الفارابي التي جاءت غاية في السهولة ، حتى قال أحد معاصري الفارابي فيه : « ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالالفاظ السهلة إلا من أبي بشر ، ^(١) .

وقد تتلمذ الفارابي كذلك على فيلسوف آخر هو (يوحنا بن حيلان) أحد البارعين في المنطق والطب ، ويوحنا طبيب نصراني ، توفي في أيام المقتدر بالله في مدينة (بغداد) .

وقد تنقل الفارابي في بلاد كثيرة بسبب الاضطرابات السياسية التي كانت تحصل في الدولة العباسية في ذلك الوقت بين حين وآخر ، فانتقل من بغداد إلى حلب ، واتصل بسيف الدولة : أبي الحسن على الحمداني ، فأكرمه هذا الخليفة ، عندما عرف منزلته من العلم ومكانته فيه ، وأغدق عليه كثيرا من الأموال التي لم يقبل الفارابي منها إلا القليل ؛ فقد اقتنع بأربعة دراهم في اليوم ، لأنه كان قد زهد الحياة الدنيا في أيامه الأخيرة ، وقد يكون ذلك بسبب الاضطهادات التي حصلت له ولغيره من الفلاسفة ، فأوجد ذلك في نفسه اليأس والتشاؤم فرضى من الدنيا بالقليل ، وزهد في الجاه والمال .

وفي يوم من الأيام حدث أن جرد الأمير سيف الدولة الحمداني

(١) وليس معنى هذا أن كل كتب الفارابي سهلة الأسلوب ، وإلا فله كتاب فصوص الحكم من أدق الكتب وأغمضها .

حملة أرسلها إلى دمشق لتأديب أهلها ، وكان الفارابي ضمن هذه الحملة التي سارت إلى دمشق ، جنديا من جنودها ، وهناك عاجلته منيته ، فتوفي بدمشق عام ٩٥٠ م ، ٢٣٩ هـ ؛ وصلى عليه الخليفة في خمسة عشر نفرا من خاصته ، بعد أن تزيى بزي أهل التصوف .

حياته العلمية ومؤلفاته : كان الفارابي حاذقا لكثير من اللغات ، فقد كان يعلم اللغات : العربية والتركية والفارسية واليونانية ، وأكثر من ذلك فقد ادعى ابن أبي أصيبعة : أن الفارابي كان يعرف (سبعين) لغة ، وهي لغات العالم في ذلك الوقت ؛ ولكننا لانعلم نصيب هذا القول من الصحة ومداه ، بل بالعكس نميل إلى كذب هذا القول وافترائه .

ولما كان الفارابي يعلم اللغة اليونانية فإننا نجده قد درس مؤلفات أرسطو وأفلاطون وشرحها ، وكتب عليها ، كما ألف في كثير من فروع الفلسفة ؛ لقد ألف الفارابي في المنطق ، والطبيعة والسياسة ، وماوراء الطبيعة ، وشرح أغراض أرسطو وأفلاطون ، وبين مقاصدهما فيما كتبنا ، كما ألف في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ومن هذه المؤلفات : شروحه لكتب أرسطو المنطقية ، فقد شرح كتاب المقولات ، وكتاب العبارة ، والتحليلات الأولى والثانية ، وكتاب الشعر والخطابة والسفسطة ، كما شرح أيضا المقدمة التي كتبها غورفورديوس الصوري ، وجعلها مقدمة لكتب أرسطو المنطقية ، تلك

المقدمة المسماة: «إيساغوجي» أو السكيات الخمس، وشرح كذلك كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، وكتاب النواميس لأفلاطون.

ومن مؤلفاته الخاصة عدا ما ذكرناه من الشروح ما يأتي :

- ١ - كتاب الجمع بين رأيي الحكمين : أفلاطون وأرسطو .
- ٢ - كتاب عيون المسائل . ٣ - كتاب فصوص الحكم .
- ٤ - شرح معاني العقل . ٥ - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ٦ - كتاب إحصاء العلوم .
- ٧ - كتاب ما ينبغي أن يعلم قبل تعلم الفلسفة .
- ٨ - كتاب السياسة المدنية . ٩ - المسائل والاجوبة .

إلى غير ذلك من المؤلفات التي أوصلها المؤرخون إلى مائة وثمانية وعشرين كتابا ، ويقول ابن أبي أصيبعة في وصف بعض كتب الفارابي هذه :

«ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبق إليه ، ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به ، وتقديم النظر فيه ، .

ويقول في وصف كتاب له آخر :

«وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له

بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب ، اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً ، ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بها وسمى تأليفه فيها ، ثم اتبع ذلك بفلسفه أرسطو ، فقدم لها مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ، ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهي في الاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم ، والمعاني المختصة بكل علم منها ، ولا سبيل إلى فهم معاني قاطيغورياس (أى المقولات) ، وكيف هى الأوائل الموضوعية لجميع العلوم إلا منه .

فلسفته الإلهية :

لم يسلك الفارابى في الاستدلال على وجود الله (واجب الوجود) الدلائل الشائع بين المتكلمين في ذلك الوقت ، وهو الاستدلال بالصنعة على الصانع ، أو بالحادث على المحدث . وهو الدليل المسمى دليل الحدوث ، ولم يسلك دليل الكسندى المسمى دليل التدبير والعناية ، وإنما نهج منهاجاً آخر ، وسلك مسلكاً خاصاً به .

لقد سلك الفارابى في الاستدلال على وجود الله مسلكاً فلسفياً ، وأقام على ذلك دليلاً عقلياً ، ذلك الدليل هو ما يسمى دليل الامكان .

قال الفارابي : لا يخلو الوجود من أن يكون واجبا أو ممكنا ،
والواجب ما كان وجوده من ذاته ، هو الذى لم يحتاج فى وجوده إلى
شئ آخر خلاف ذاته ، هو الذى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ؛
ويمكن الوجود : ما كان وجود من غيره ، هو الذى يستوى طرفاه
(الوجود والعدم) بالنسبة إلى ذاته ، هو الذى إذا اعتبر ذاته لم يجب
وجوده ؛ هذا الممكن لا يوجد إلا إذا ترجح جانب الوجود فيه على
جانب العدم ، ولا يترجح جانب الوجود على العدم إلا بمرجح ، وهذا
المرجح لا يخلو : إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود ، فإن كان
واجب الوجود ثبت وجود الواجب ، وهو المطلوب ، وإن كان يمكن
الوجود فلا بد له من علة ترجح وجوده على عدمه وهكذا لكن
لا تستمر سلسلة الممكنات إلى غير النهاية ، فإن التسلسل باطل . بل
لابد من الانتهاء إلى علة ، وجودها من ذاتها غير محتاجة إلى علة أخرى
توجد لها ، هذه العلة هى الله (واجب الوجود) .

وهذا الواجب وجوده تام ، بل أتم الوجود حاصل له فلا يحتاج
إلى شئ ما ، ولا ماهية له ، سوى أنه واجب الوجود ، وذلك بخلاف
الجنس مثلا ، إذا قلت : إنه موجود ، فحد الموجود وشئ وحد الجسم
شئ آخر ، ويلزم من ذلك أنه لا جنس له ولا فصل له ، ولا حد له ،
ووجوده بذاته أزلى أبدي لا يمازجه العدم ، وليس وجوده بالقوة ،
ويلزم منه أنه من المستحيل عدم وجوده ، وأنه غير محتاج إلى شئ
آخر يمد بقاءه ، وأنه لا يتغير من حال إلى حال .

وواجب الوجود واحد في ذاته ، بمعنى أن الحقيقة التي له ليست
 لشيء آخر غيره ، فلا شريك له بوجه من الوجوه ، وواحد بمعنى أنه
 بسيط ، فلا يقبل التجزئة كما في الأشياء التي تقبل العظم والكمية ،
 وإذن ليس يقال عليه كم ، ولا متى ، ولا أين ، وليس بجسم ، وهو
واحد بمعنى أن ذاته ليست مركبة من أشياء غيره كان منها وجوده ،
 ولا حصل ذاته من معان (أى أمور معنوية غير مادية) . مثل
 الصورة (١) والمادة ، والجنس والفصل ، وهو لا ضد له ، وهو خير
 محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض ، وهذه الأشياء
 الثلاثة كلها فيه واحد ؛ أما أنه عقل : فلتجرده من المادة وعدم احتياجه
 إليها ، ومعقول محض : من جهة تعلق علمه بذاته ، لأنه بنفسه يعقل
 ذاته ، ومن هنا يصير عاقلا ومعقولا .

وهو عالم وحى ومريد وقادر ، وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله
 أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول ، ووجود
 الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده إلى الأشياء .

وهذا الدليل الذى ساقه الفارابى على وجود الله هو بعينه دليل
 أرسطو على ثبوت (الصورة المحضة) كما أن الصفات التى وصف الله

(١) يرى الفارابى أن الصورة والمادة جوهران عقليان . لاماديان .
 فكل منهما جوهر عقلى لأنه لا وجود له منفرداً ، وهذا شبهه بكلام
 أرسطو فيهما .

تعالى بها ، هي نفسها صفات أرسطو فيما عدا العلم والقدرة والإرادة والتأثير في هذا الكون التي استمدها من الإسلام .

فلسفته الطبيعية (أو العالم الطبيعي) :

يرى الفارابي أن هذا العالم نشأ عن الله تعالى ، ولكنه لم ينشأ عنه بطريق الإرادة والقصد إلى إيجاد الأشياء ، فإن ذلك يستدعي وجود زمن سابق على وجود الأشياء يقصد فيه الله إلى إيجادها ، كما يحتاج إلى ميل ورغبة منه إلى هذا الشيء المراد ، الأمر الذي يشعر بالحاجة إليه ، وليس الأمر كذلك . كما أن هذا العالم لم ينشأ عن الله بطريق الطبع بدون معرفة ورضا منه تعالى إلى إيجاده ، فإن ذلك ينفي عنه به وإرادته له .

ولأنما نشأ العالم عن الله تعالى لكونه عالما بذاته ، ولأنه مصدر الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فعليه تعالى علة لوجود الشيء الذي يعلمه ؛ ولكن عليه للأشياء ليس علما زمانيا ، بمعنى أنه لم يكن عالما بها ثم علمها ، بل عليه تعالى حضوري وحاصل دائما ، فهذا العلم الأزلي القديم هو العلة في وجود العالم ، وهو علة كاملة غير محتاجة إلى شيء آخر معها من قصد أو إرادة .

وفي ذلك يقول الفارابي :

« ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصدنا ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن

يكون له معرفة ورضا بصورها وحصولها ؛ وإنما ظهر الأشياء عنه
لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن
يكون عليه ؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه ^(١) .

وقد جعل الفارابي العلم علة في وجود الأشياء ، وهو قديم ، وعلة
كاملة ؛ وعلى ذلك فالعالم قديم ومعلول الله تعالى ؛ هذا يجعل منه
جره إلى القول بالعلية ، وبقدم العالم ، وهذا مما كفروه به بعض
المسلمين ، فإن القول بالعلية ينفي الاختيار عن الله سبحانه وتعالى ،
ويلزم من ذلك نفي الحكمة والتدبير لجميع المصنوعات في العالم في حين
أنهما سبب مافي العالم من نظام واتساق .

كيف نشأ العالم عن الله تعالى ؟

قدمنا أن الفارابي يقول : إن الله عقل وعاقل ومعقول ، فهو عاقل
يعقل ذاته أى يعلمها ، ومن علمه بذاته نشأ عنه الموجود الثاني بعد الله
وهو العقل الأول ، وإنما لم ينشأ عن الله سواء ، لأن الله بسيط
وواحد من كل وجه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ،
وهذا العقل قريب الشبه من الله تعالى فهو جوهر مجرد ، وعقل محض ،
إلا أنه تسكّر بالاعتبار ، فهو عقل يعقل ذاته ، ويعقل الأول (الله)
ويمكن من حيث ذاته ، وواجب بالغير (الله) ؛ فعن علمه بالله نشأ عنه
الموجود الثالث (وهو العقل الثاني) ؛ ومن علمه بذاته نشأ عنه

(١) عيون المسائل للفارابي طبع الخانجي ص ٦٧ .

نفس الفلك الأول أو (السماء الأولى) ، ومن ناحية إمكانه الذى هو
أخس وصف له نشأ عنه جسم الفلك الأول . والعقل الثانى كذلك
له صفات ثلاث فهو ، يعقل نفسه ، ويعقل الأول ، ويمكن فى ذاته
لاحتياجه إلى الغير فى وجوده ، فمن علمه بالأول ينشأ عنه الموجود
الرابع (العقل الثالث) ومن علمه بذاته ينشأ عنه نفس الفلك الثانى ،
ومن جهة إمكانه ينشأ عنه جسم الفلك الثانى وهكذا تستمر
نشأة العقول بعضها عن بعض ، حتى تصل إلى العقل العاشر أو
الموجود الحادى عشر ، وهو المسمى بالعقل الفعال ، وإلى هنا تصل
مرتبة العقول إلى أدنى مرتبة فيها ، فإن هذه السلسلة مرتبة فى الكمال
من أعلى إلى أدنى ، فهى تبدأ من الأكمل وهو الله تعالى ثم الكامل
وتتدرج فى النقصان حتى العقل العاشر الذى هو أنقصها كمالا ، وعن
هذا العقل تنشأ النفس السكاية من علم العقل بذاته ، ثم توجد بقية
الموجودات الأرضية ، والذى يتولى التأثير فى هذا العالم الأرضى هو
العقل الفعال ، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية ، وسبب وجود
العناصر الأربعة ، وهو الصلة بين السماء والأرض .

ولكن الفارابى يفترض وجود مبدأين آخرين : هما المادة
والصورة ، وهذان المبدآن افترضهما من معانى الإمكان والفعل ،
أو الشئ بالقوة والشئ بالفعل ، لأجل أن يتم مراتب الوجود
العقلى ، أو العالم العلوى . فقد قسم الفارابى العالم الطبيعى إلى قسمين :
عالم علوى ، وعالم سفلى ، ورأى أن كلا منهما ينقسم إلى ست مراتب .

فالعالم العلوى يتكون من : الله - عقول الأفلاك - العقل الفعال ،
والنفس الكلية ، والصورة ، والمادة .

١ - فالله هو الموجود الأول ، واجب الوجود ، وهو علة جميع الأشياء .

٢ - وعقول الأفلاك تسعة ، عقل الفلك المحيط أو السماء الأولى ،
ثم عقل الكواكب الثابتة ، ثم العقل المحرك لفلك زحل ، ثم العقل
المحرك لفلك المشتري ، ثم العقل المحرك لفلك المريخ ، ثم العقل المحرك
لفلك الشمس ، ثم العقل المحرك لفلك الزهرة ، ثم العقل المحرك لفلك
عطارد ، ثم العقل المحرك لفلك القمر .

٣ - ثم العقل الفعال ، وهو المؤثر فيما دون فلك القمر (فى
العالم الأرضى) .

٤ - ثم النفس الكلية .

٥ - ثم الصورة .

٦ - ثم المادة .

والطبقات الثلاث الأولى أمور عقلية مجردة عن المادة ، ولا
تلابس المادة أصلا ، وأما الثلاثة الأخيرة فهى وإن كانت مجردة عن
المادة ، وأمورا عقلية وليست أجساما ، إلا أنها قد تلابس الأجسام
وتحل فيها ، وبذلك تتكثر بهذه الملابس .

أما العالم المادى أو العالم الأسفل ، فهو ستة أقسام أيضا وهى :
(١٥ - فى الفلسفة الإسلامية)

- ١ - أجسام الأفلاك
- ٢ - أجسام الحيوان
- ٣ - أجسام الإنسان
- ٤ - أجسام النبات
- ٥ - أجسام المعادن

٦ - العناصر (الأربعة الأسطقسات الأربعة)، وهي: الماء، والهواء والتراب، والنار.

والفارابي بهذا الرأى فى الوجود الطبيعى قريب الشبه بأرسطو ممزوجاً بالأفلاطونية الحديثة . فسأله أن العالم نشأ عن الله بطريق التعليل رأى أفلوطينى ، ورأيه فى أن العالم الأعلى عالم عقل يرجع إلى رأى أرسطو وأفلوطين ، وخاصة قوله بتأثير عقل القمر فى بقية الكون رأى أرسطوطاليسى . ذلك أن أرسطو من الذين كانوا يقولون بأن كل مؤثر عقل ، أما عدد العقول وكونها عشراً ، فقد يكون الفارابى متأثراً فيها بمذهب بطليموس فى الأفلاك ، فقد قال بطليموس : إن الأفلاك تسعة ، فأوجد الفارابى لكل فلك عقلاً يوازيه ويؤثر فيه ، ومبدأ الوساطة فى الخلق كذلك رأى أفلوطينى ، وقد مثلها الفارابى فى عقول الأفلاك ، والعقل الفعال ، والنفس الكلية .

فلسفته الإنسانية :

(١) رأيه فى النفس الإنسانية : يرى الفارابى أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بذاته ، وهى كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، هذه النفس لها أربع وظائف أو تنقسم إلى أقسام أربعة :

١ - النفس الغاذية : وهى القوة التى بها ينتذى الإنسان وينمو .

٢ - النفس الحاسة : وهى انقوة التى يدرك بها المحسوسات من مثل الحرارة والبرودة من الملبوسات ، والبياض والسواد من المبصرات ، والحلاوة والمرارة من المذوقات ، والروائح من المشمومات ، والأصوات القوية والضعيفة من المسموعات .

٣ - النفس المتخيلة : وهى القوة التى تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهى التى تتركب المحسوسات بعضها إلى بعض تركيبات وتقسيلات مختلفة ، بعضها كاذب وبعضها صادق .

٤ - النفس الناطقة : وهى القوة التى بها يمكن أن يعقل الإنسان المعقولات ويميز بها بين الأشياء ويحكم عليها ، هى التى تدرك الأمور الكلية والمهايا العامة .

ولكل من القوتين الأوليين توابع وروائع ، أو آلات لا يتحقق المقصود منها إلا بواسطتها ، فآلات القوة الغاذية مثلاً : هى الفم والمعدة والكبد والطحال الخ ، وآلات القوة الحاسة هى العينان والأذنان والأنف واللسان . . . الخ ، وأما القوتان الناطقة والمتخيلة فليس لهما توابع ولا آلات .

وعذه النفوس فى نظر الفارابى ليست فى مرتبة واحدة ، بل بعضها أكمل من بعض ، ورياستها جميعها إنما هى للقوة الناطقة ، فأدناها هى النفس الغاذية ، وأعلاها هى النفس الناطقة ، وكل نفس

منها إنما هي شبه مادة للنفس التي فوقها . فالغاذية شبه مادة للنفس الحاسة ، والحاسة صورة لها ، والحاسة شبه مادة للتخيلة ، والمتخيلة صورة لها ، والمتخيلة شبه مادة للناطقة والناطقة صورة لها ، والناطقة ليست مادة لغيرها ، بل هي صورة فقط ، وعليه فالغاذية مادة فقط ، والناطقة صورة فقط ، والحاسة والمتخيلة مادة من جهة وصورة من جهة أخرى .

(٢) الفارابي ورأيه في العقل الإنساني :

العقل هو تلك القوة التي بها يدرك الإنسان الأمور السكلية ، وهو عند الفارابي عبارة عن النفس الناطقة التي تميز الإنسان عن غيره من باقي الحيوان ، ويرى كذلك أن العقل (أي النفس الناطقة) ينقسم إلى أربعة أقسام :

١ - عقل بالقوة . ٢ - وعقل بالفعل .

٣ - وعقل مستفاد . ٤ - وعقل عملي أو عقل مبرز .

وهذا العقل الأخير هو في أعلى درجات النفس الناطقة .

(١) العقل بالقوة : هو عبارة عن هيئة في الإنسان معدة لأن

تقبل صور المعقولات ، هو عبارة عن الاستعداد الذي يكون عند الطفل قبل أن يعقل الأشياء ويدركها .

(ب) والعقل بالفعل : هو الذي يكون الإنسان بعد أن يدرك

صور المحسّات بواسطة الحواس والقوة المتخيلة ، فإن العقل لا يصير

عقلا بالفعل إلا إذا حصلت فيه صور المعقولات ، غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل لا يكون من عمل الإنسان ذاته ، وإنما يكون ذلك بواسطة العقل الفعال (١) الذى هو أعلى من العقل الإنسانى فى المرتبة ، وهو عقل الفلك الأخير (فلك القمر) .

(ح) والعقل المستفاد : هو الحالة التى يستكمل فيها عقل الإنسان كماله ويصير عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ، ويصير المعقول منه هو الذى يعقل ويدرك ، وهذه حالة للعقل أرقى من الحالة السابقة ، والتى سميت العقل بالفعل . ويقول الفارابى فى ذلك ما نصه :

« فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل . حصل له حينئذ عقل ما بالفعل . رتبته فوق المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ، ويسمى العقل المستفاد ، ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شئ آخر ، فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال ، والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعا للعقل المنفعل ، الذى هو بالفعل عقل ؛ وأول الرتبة التى بها الإنسان إنسانا هو أن تحصل الهيئة الطبيعية

(١) وسمى العقل العاشر بالعقل الفعال ، لأنه هو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى فهو فعال بالنسبة إلى هذا العقل ، ولكنه ليس فعالا دائما ، لأن المادة تمنعه من ذلك . أما العقل الذى هو فعال دائما فهو الله تعالى ، علة العلل وهو الموجود الأول وواجب الوجود بذاته .

القابلة المعدة لأن يصير عقلا بالفعل ، وهذه هي المشتركة للجميع ،
فبينها وبين العقل الفعال وتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن
يحصل العقل المستفاد (١) .

(د) والعقل العمل : هو تلك القوة التي بها يستنبط الإنسان
ما يجب عليه فعله من الأعمال الإنسانية (٢) .

(٣) نظرية المعرفة عند الفارابي :

يرى الفارابي أن المعرفة الإنسانية لها وسائل ثلاث :

١ - فقد تكون بالقوة الناطقة .

٢ - وقد تكون بالقوة المتخيلة .

٣ - وقد تكون بالقوة الحاسة .

ذلك أنه إذا كان النزوع والرغبة إلى علم شيء وإدراكه من شأنه
أن يدرك بالقوة الناطقة فإن الفعل الذي ينال به الشخص ما يشوق
إليه ويرغب فيه من ذلك يكون بقوة أخرى في الناطقة ، وهي القوة
الفكرية ، وهي التي يكون بها الفكر والروية والتأمل والاستنباط
وإذا كان النزوع إلى علم شيء يدرك بالإحساس كان الشيء الذي ينال به

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ طبع فرج الله الكردي .

(٢) راجع ص ٧٤ من كتاب غيون المسائل للفارابي ضمن المجموع
للفارابي طبع الخانجي .

ذلك فعلا مركبا من أمرين : فعل بدنى وفعل نفسانى . ذلك أن يكون مثلا فى المراتب برفع الأجفان ، وبأن نحاذى أبصارنا نحو الشيء الذى نشوق إليه ، وهذه أفعال بدنية ، والإحساس بنفسه فعل نفسانى .

وإذا كان التشوق (أى الرغبة والنزوع) إلى تخيل أى شيء فمعرفة ذلك من عدة طرق : منها ما يرد على القوة المتخيلة بواسطة الإحساس بشيء ما ، ذلك الشيء مأمول فيه أو مخوف منه ، وإما أن تخترع القوة المتخيلة شيئا مرجوآ لها ومرغوبا فيه أو تمناء مع أنه قد لا يكون له وجود خارجى (١) .

هذه هى طرق المعرفة ، أما كيفيةها : فإنه لا تكاد الحواس تقع على المحسّات حتى تنزع منها صورة صالحة للتعقل . ثم تنتقل هذه الصور من درجه الحس الشخصى إلى درجه الحس المشترك ، ثم إلى درجه الخيال الذى يحفظ هذه الصور التى لا تزال عالقة بالمادة ، حتى تأتى القوة الناطقة فتخلص هذه الصور من المادة ، وترتب هذه الصور الجزئية الحاصلة فى العقل ، وتقارنها ببعضها ببعض كي تكون من ذلك المعانى الذهنية والأمور الكلية .

على أن المعرفة الحقة هى ما كانت من طريق النفس الناطقة (العقل) ، وهى المعرفة المتعلقة بالأمور الكلية والمهايا العامة ،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٠

وهذه المعرفة لا يحصلها الإنسان باجتهاده ، بل إنها تتجلى له في صورة هبة من العالم الأعلى ، من العقل الفعال . ففي ضوء هذا العقل الفعال يستطيع عقلنا أن يدرك الصور الكلية للأجسام ، وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية ، ذلك أن انتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه ، بل من العقل الفعال الذي هو أعلى رتبة من العقل الإنساني .

(٤) الأخلاق في نظر الفارابي :

يرى الفارابي : أنه كما أن علم المنطق يضع القوانين العامة للمعرفة الإنسانية التي يجب أن يسير عليها الإنسان في تفكيره وبحثه كي يتبين الصحيح من الخطأ في الفكر . كذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ويعمل على مقتضاها في الخارج ، وإن كان شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر وأوسع مما هو في المنطق .

أما الفضيلة : فيرى الفارابي أنها في العلم والمعرفة ، ولذلك يقول : إن الشخص الذي يعلم ما في كتب أرسطو من غير أن يعمل بها خير من يعمل بها ولا يعلمها ، ولا شك أنه في هذا الرأي يتبع رأى سقراط في الفضيلة الذي جعلها في العلم ، كما يذهب الفارابي إلى أن العقل الإنساني عنده القدرة على أن يعلم خيرية العمل وشريته ، وإذا علم الفرد ذلك أمكنه الحكم على الفعل بأنه خير أو شر ؛ وهذه نزعة سقراطية أيضا .

أما السعادة عنده : فيرى الفارابي أنه لا يستحق هذا الاسم ولا يستأهله : إلا ما كان سعادة في ذاته ولذاته ، وليس وسيلة لغيره ، ولا محتاجا في كماله إلى غيره ، وهو المعرفة العقلية ، وتخلص النفس من قيود المادة وصيرورتها عقلا تعقل ما في العالم العلوى كله ؛ وهذه السعادة تنال في نظر الفارابي بوسيلتين متلازمتين :

الأولى : إدامة الفكر والنظر في الأمور العقلية .

والثانية : رياضة النفس على فعل الخيرات ، والتمسك بالفضائل ومجانبة الرذائل والشور .

فإذا ما تحققت البره هاتان الوسيلتان وصل إلى السعادة ، واستكملت نفسه ، واقتربت رتبته من رتبة الجواهر المفارقة .

ولإليك ما يقوله في هذا الشأن :

« وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكمالها الأول ، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكمالها الأخير ، وذلك هو السعادة ، وهى أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة ؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البرية عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للوادر ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا ، إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة

تحصل عن هيئات وملكات مامقدة محدودة ، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها ، والأفعال الإرادية التي تتفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ، وهذه خيرات لا لأجل ذواتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة ، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرواغل والחסائس (١) .

وبعد فهذه هي آراء المعلم الثاني (أبي نصر الفارابي) في الألوهية وفي العالم الطبيعي ، والنفس الإنسانية ، والمعرفة والأخلاق . ألممت بها ولخصتها من المراجع الأصلية ، وهي مؤلفات الفارابي وكتبه التي بين أيدينا وقارنت بينها وبين آراء فلاسفة اليونان الأقدمين ، ومن أراد التوسع فعليه بالرجوع إلى مؤلفات الفارابي التي ذكرتها وبينتها في أول الكلام عنه .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٥ وما بعدها .

ابن سينا

نسبه وحياته العلمية :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ، الملقب بالشيخ الرئيس ، والمكنى بأبي علي ، والمشهور بابن سينا .

ولد هذا الفيلسوف في قرية من قرى بخارى تسمى (خرمين) ، أو في قرية أخرى تسمى (أفشنة) ، عام ٣٧٠ هـ - ٩٨٠ م ؛ وقد كان أبوه عاملاً للسلطان نوح بن منصور الساماني ، على قرية (خرمين) ، من أمهات قرى بخارى في ذلك العهد ، فلما شب وترعرع عمل والده على أن ينشئه تنشئة علمية ، فتلقى علومه الأولى في بيت أبيه ، حفظ القرآن ، واستظهره مع كثير من الأدب العربي ، وهو دون العاشرة من عمره ، ثم تعلم علوم اللغة على أبي بكر أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي ، ودرس الفقه على إسماعيل الزاهد . كما درس علوم الفلسفة والمنطق على أحد رجالها في ذلك العصر ، وهو أبو عبد الله النائي ، وقرأ عليه كذلك كتاب المجسطي لبطليموس في علم الهيئة (الفلك) .

وكان ابن سينا نابغة ذكياً ، فأخذ يسأل أستاذه ويناقشه في قواعد المنطق ، حتى أوقفه ، وتفرق عليه فيه ، فأعرض عنه الأستاذ ، ومن يومها أخذ ابن سينا يقرأ في كتب الحكمة والفلسفة وحده .

حتى أتم قراءة جميع الكتب التي وقعت تحت يديه ، وبلغ فيها الغاية ، ولما يبلغ عامه الثامن عشر من عمره .

ومع أن ابن سينا قد أنكر على أستاذه (الغزالي) بعض مسائل المنطق ، لكنه يعترف بالفضل لذريه ، ولا ينكر فضل الفيلسوف الإسلامي (أبي نصر الفارابي) عليه في حل بعض المشاكل الفلسفية .

فقد حدث أن ابن سينا كان يقرأ كتاب : (ما بعد الطبيعة لأرسطو) ، فأغلق عليه فهمه ، فقرأ عدة مرات بلغت الأربعين مرة ، فلم يفتح الله عليه ، حتى كاد يأس من الفلسفة ، ويعرض عنها ، لولا كتاب من كتب الفارابي يسمى : (أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو) ، عرضه عليه وراق ، فاشتراه منه بثمن زهيد ، بثلاثة دراهم فقط ، بعد أن أعرض عن شرائه ، وكان هذا الكتاب سبباً في فهم ما أغلق عليه من فلسفة أرسطو ، كما كان سبباً في إقباله على الفلسفة ، وشغفه بها بعد أن كان قد انصرف عنها ، بسبب ما قاساه في غير كتب الفارابي .

أخذ ابن سينا يقبل على كتب الفارابي في الفلسفة ، يقرأها ، ويستفيد منها ، ويتأثر بها ، مما يجعلنا نقرر دون حرج أن الفارابي يعتبر أستاذا لابن سينا في الفلسفة ، وموجهاً له فيها . وقد اتفق أن الأمير نوح بن منصور الساماني أصيب بمرض ، وحاول العلاج منه ، وكان ابن سينا قد اشتهر في ذلك الوقت

بالطلب بين قومه فعرض عليه ، فشفاه الله على يديه ، فقربه الأمير إليه ، وكافاه على ذلك بأن فتح له باب مكتبته على مصراعيه ، يقرأ فيها كيف يشاء ، ويطلع على ما يريد فأخذ هذا الشاب الذكي يلتمس كل قيم ونفيس في هذه المكتبة ، مما لم يطلع عليه أحد من أهل عصره فتمى عقله وذهنه ، واستفاد منها فائدة كبيرة . إذ كانت تحتوى على كتب نادرة المثال ، غير أنه من المؤسف أن هذه المكتبة النادرة قد أحرقت وأحرق ما كان فيها من كتب قيمة لم يطلع عليها غير ابن سينا (١) .

بنيته وعصره :

نشأ ابن سينا في بيت من بيوت العلم ، وكان أهل هذا البيت من المتشيعين لآل على ، فقد وجدوا في خراسان بين الشيعة الإسماعلية (١) وما يدل على تشيع هذا البيت اسمه وكنيته ، فاسمه الحسين . وكنيته أبو على ، يدلان على هذه النزعة الشيعية في قومه ، وقد قيل : إن

(١) ويقال إن ابن سينا درس ضمن مدارس اللغة العربية ، حتى علم من غوامضها وأسرارها ما غاب عن أساطينها في زمانه ، وقد حفزه إلى ذلك كلمة سمعها من أبي على الجبائي ، في مجلس علاء الدولة ، إذ خاض معه في حديث اللغة فقال الجبائي : إنك فيلسوف حكيم ، وأما كلامك في اللغة فلا نوصاه ، فلم يزل ابن سينا يدرس الكتب النادرة في أسرار اللغة العربية ، حتى واجه الجبائي بعد سنوات بما أخمعه واستغلق عليه .

(٢) راجع نزعة الأرواح للشهرزورى .

البيت الذى نشأ فيه ابن سينا كان مركزاً من مراكز الدعوة
الإسماعيلية ، قال ابن سينا فيما رواه عنه تلميذه الجورجاني :

« وكان أبى بمن أجاب داعى المصريين ، وبعد من الإسماعيلية ،
وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه
ويعرفونه ، وكذلك أخى . »

ويقول (دى بور) : كانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية ،
ومبادئ معارضة للإسلام (١) .

أما العصر الذى نشأ فيه ابن سينا فقد كان عصر انقسام وتنازع
بين أمراء الأقاليم فى الدولة العباسية فى ذلك الوقت ، وكان الأمراء
يحاولون تقريب العلماء من مجالسهم ، لاستشارتهم فى أمورهم
والاعتزاز بهم ، ولما كان ابن سينا قد نشأ وشب فى كنف الدولة
السامانية ، واشتهر بالطب والفلسفة ، وكانت هذه الشهرة كافية لأن
تقرى الأمراء بتقريبهم له وتزيين مجالسهم بعلمه وفضله ، فالتحق
بأعمامهم ، ووزر لبعضهم ، ودخل فى منازعاتهم ، ولحقه بسبب ذلك
كثير من الأذى والإهانة ، وتعرض للقتل ونجا منه غير مرة ، وقامى
من المحن والبلايا ما يقاسيه طلاب المعالى .

هذا الاتصال بالأمراء والوزراء جعله لا يستقر فى مكان ، بل
أخذ يتنقل من قصر أمير إلى قصر أمير آخر ، ويشغل بتدبير أمور

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ترجمة الدكتور أبى ريدة ص ١٦٥

الدولة حيناً ، وبتصنيف العلوم حيناً آخر ، حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان ، ومع ذلك فبعد أن مات هذا الأمير ، وجاء ابنه بعده دفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فكث فيه بضعة أشهر ، وبعد أن خرج من السجن سار حتى اتصل بعلاء الدولة في أصفهان .

وما زال ابن سينا على هذه الحال ، يخدم الدولة للأمراء ، ويشغل بالعلم والتأليف ، حتى أدركه في آخر حياته مرض (القولنج) فكان يعالجه إلى أن يبرأ منه ، ثم يعود إليه فيعالجه ثم يعود ، حتى يئس من علاجه ، فترك العلاج ويقول : « إن المدير الذي كان يدبر جسمي قد عجز عن التدبير فلا تنفع المعالجة » ، ثم يغتسل ويتوب إلى الله عز وجل ، ويقبل على قراءة القرآن ، حتى إنه كان يختم المصحف في كل ثلاثة أيام مرة ، ويستمر على ذلك حتى تأتته منيته ، فينتقل إلى ربه في سنة ٤٢٨ هـ - ١٠٣٧ م ، وكانت سنه حينئذ قد بلغت السابعة والخمسين .

ويظهر أن ابن سينا كان عتلى الجسم شديد القوى ، وكانت قوة الحب لديه أغلب ، وقد أثر انهماكه في إرضاء شهواته في مزاجه وبنيته ، وكان ذلك سبباً من أسباب مرضه وعلته .

مؤلفاته :

لم يسكد ابن سينا يناهز العشرين من عمره ، حتى كان قد حصل كثيراً من العلوم المعروفة في زمانه ، وأخذ يكتب فيها بأسلوب سهل المنال ، وإن كان في بعض الأحيان يحتاج إلى دقة في الإدراك والفهم ،

وكان له رأيه الخاص في الفلسفة معتمداً على فهمه هو لمسائلها ، فلم يعكف على قراءة شراح أرسطو . ومزج علم اليونان بالحكمة الشرقية وكان يقول : حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء ، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا (١) .

وقد ألف ابن سينا كتباً كثيرة في فواحي العلم المختلفة ، من فلسفة وطب وفلك وموسيقى وغيرها .
ومن أشهر هذه المؤلفات :

١ - كتاب الشفاء ، وهو موسوعة كبيرة في الفلسفة وأقسامها .
٢ - كتاب النجاة ، وهو كتاب في الفلسفة وأقسامها المنطقية والطبيعية والإلهية ، وهو مختصر لكتاب الشفاء . ألفه ابن سينا بعد تأليفه الكتاب الأول ، ويمتاز بسهولة أسلوبه .

٣ - كتاب الإشارات في الفلسفة العامة أيضاً : عالج فيه ابن سينا أدق مسائل الفلسفة . وكتب فيها خاصاً بالتصوف ، إذ يبدو أنه كتبه في آخر حياته بعد أن درس حكمة الإشراق ، ونزع إلى التصوف الشرقي .

٤ - كتاب القانون في الطب : وهو أعظم كتاب ألف في الطب في عصره ، وبه طارت شهرة ابن سينا في الطب أكثر مما طارت في الفلسفة ، ولا يزال كثيرون من أهل أوروبا يرجعون إليه ، ويستفيدون منه .

(١) راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لعلي بورصه ١٦٨ طبع لجنة التأليف

٥ — ومنها رسالة الأدوية القلبية في الطب أيضا ، ورسالة حى بن يقظان في التصوف .

٦ — ورسائل في الموسيقى ، ومختصر المجسطى في الفلك ، وغير ذلك كثير من الكتب والرسائل التى بلغت حوالى المائة كتاب .

وقد عنى الناس بهذه الكتب الجامعة فى الفلسفة وفروعها ، واشتغلوا بها حتى غلبت شهرة ابن سينا على غيره من الفلاسفة السابقين عليه ، وأطلقوا عليه لقب : (الشيخ الرئيس) ، كما ترجم كثير من كتبه الفلسفية ، فترجم كتابه الشفاء إلى اللغة اللاتينية ، واعتمد فلاسفة أوروبا عليه فى فهم فلسفة أرسطو ، وترجم كتابه : (القانون) فى الطب ، واستفاد منه علماء الغرب كما ترجم غير ذلك من كتبه الفلسفية الأخرى .

فلسفة ابن سينا

أقسام الفلسفة عنده :

يرى ابن سينا أن الفلسفة تنقسم إلى قسمين : نظرية وعملية . فالنظرية : هى التى يكون الغرض منها حصول الاعتقاد بحال الموجودات على ما هى عليه ، والعملية : هى التى يكون الغرض منها تحصيل المنفعة للإنسان ، هى التى يكتسب الإنسان الخير بواسطتها . والنظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : وهى العلوم الطبيعية ، (١٦ — فى الفلسفة الإسلامية)

والعلوم الإلهية ، والعلوم الرياضية ، ذلك أن الفلسفة النظرية تبحث في الوجود بما هو موجود ، والوجود إما عقلي مفارق للمادة ومجرد عنها ، وهو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي محسوس وهو موضوع الفلسفة الطبيعية ؛ وإما أن يكون مجردا في الذهن ماديا في الخارج فهو موضوع الفلسفة الرياضية ، وذلك مثل المقدار عددا كان أو شكلا (١) .

أما الفلسفة العملية فتشمل : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، والسياسة (١) .

ومن هنا تعلم أن موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة لا تختاطه المادة أصلا ، لافي الخارج ولا في التصور العقلي ، أما موضوع الفلسفة الطبيعية فلا يوجد ولا يتصور إلا في المادة .

المنطق :

يرى ابن سينا أن العقل الإنساني كثير الزوال ، وأنه عرضة للخطأ والصواب ، ولهذا كان الإنسان بحاجة إلى قانون يعصمه من الوقوع في الخطأ ، هذا القانون هو المنطق ، ويصدر ابن سينا كتبه الفلسفية

(١) لا يخفى مشابهة هذا التقسيم الذي ذكره ابن سينا لتقسيم أرسطو ، راجع كتابنا في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رسالة أقسام العلوم العقلية لابن سينا ص ١٠٤ ، ورسالة الطبيعيات من عيون الحكمة له أيضا ص ٢ وما بعدها من مجموع الرسائل ، طبع أمين هندية .

يبحث هذه القوانين المنطقية وبيانها ، فيتكلم عن العلم وتقسيمه إلى تصور وتصديق ، ويتكلم على الكلى والجزئى ، ومباحث الألفاظ ، وأنواع التعريف من الحد والرسم ، ثم يتكلم عن انقضية وأنواعها ، والاستدلال ، ويذكر القياس وكيفية تأليفه . ثم يقسمه إلى القياس اليقضى ، والقياس الإقناعى ، والقياس الجدلى والخطابى ، على نظام ما هو مدون فى كتب المنطق القديم ، ثم يقول فى فائدته :

« فالمنطق هو لصناعة النظرية التى تعرف أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حدا ، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة : هانا ، ويعرف أنه عن أى الصور والمواد يكون القياس الإقناعى الذى يسمى ما قوى منه وأوقع تصديقا شيئا باليقين جدليا ، وما ضعف وأوقع ظنا غالبا خطايا . . . الخ ؛ فهذه فائدة صناعة المنطق ؛ ونسبتها إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر ، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ، ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض ، وليس شئ من الفطر الإنسانية بمستغن فى استمهال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة ، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من الله تعالى ، (١) .

الإلهيات عند ابن سينا :

يرى ابن سينا أن الموجود إما أن يكون واجب الوجود لذاته ،

(١) راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٣ وما بعدها .

وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته ، وبين القسمين يوجد قسم ثالث : هو ممكن الوجود لذاته واجب الوجود لغيره (١) .

وواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ، وهو عند ابن سينا علة لكل ما عداه ، وهو المبدأ الأول الذى نشأ عنه كل موجود ، ويستدل ابن سينا على هذا الإله الخالق الموجد لكل شئ بدليل يخالف دلائل المتكلمين الذين يستدلون بالحادث على المحادث ، وبالمخلوق على الخالق .

هذا الدليل هو دليل الإمكان :

ومؤدى هذا الدليل : أنه لا شك فى وجود موجود ، هذا الموجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا ، فإن كان واجبا ثبت وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكنا فلا بد له من علة ، فإن كانت هذه العلة واجبة ثبت وجود الواجب ، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من علة . . . وهكذا . ولا جاز أن تستمر سلسلة الحلل إلى ما لا نهاية ، فيترتب عليه

(١) واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وممكن الوجود : هو الذى متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال : واجب الوجود هو الضرورى الوجود ، وممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه .

وواجب الوجود نوعان : واجب الوجود لذاته ، وهو الذى يكون وجوب وجوده من ذاته لا من غيره كالله عز وجل ، وواجب الوجود لغيره : هو الذى يكون وجوب وجوده من غيره كالعقول العشرة .

التسلسل وهو محال ، ولا جائز أن يترتب الأول على الأخير فيلزم الدور وهو محال .

لذلك وجب أن تقف ساسلة العلل عند موجود واجب الوجود لذاته ليس له علة أصلا ، وليس ناشئا عن شيء آخر غيره ، هذا الموجود هو واجب الوجود ، وهو الله تعالى .

صفات الواجب :

وواجب الوجود عند ابن سينا واحد من كل وجه ، فهو واحد لا كثرة فيه أصلا ، بمعنى أنه بسيط لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ .
يتركب منها ، وواحد أى غير متعدد ، فليس هناك واجب الوجود لذاته سواء ؛ وواجب الوجود تام لا ينقصه شيء ، وليس له حالة منتظرة تكمل وجوده ؛ وهو عقل محض يعقل ذاته ، ويعقل النظام العام الموجود في الكل ، وهو خير محض وكمال محض ، والخير بالجملة هو ما ينشوقه كل شيء ويتم به وجوده (١) ، ومن أجل أن واجب الوجود خير محض فلا ينشأ عنه إلا الخير ، أما وجود الشر في العالم فعارض ، على أن الشر في العالم ليس شرا من حيث حقيقته وذاته ؛ بل هو خير في ذاته نتج عنه شر نسبي ؛ فماء المطر مثلا خير في ذاته ، وشر من حيث إنه قد يغرق شخصا ، أو يهدم بيت فقير ، وهذا أمر عارض لماء المطر لا ذاتي ، والنار خير من حيث من ذاتها ، فهي مخلوقة للاستدفاء ، وطهو الطعام وغير ذلك ، وأما إحراقها شخصا أو بيتا لآخر فامر عارض

(١) النجاة لابن سينا ص ٢٢٩

أيضاً ... وهكذا يرى ابن سينا أن كل موجود في العالم خير من حيث ذاته ومن حيث وجوده عن الله تعالى ، أما الشر فعارض له ، وإذا كانت الموجودات الناشئة عن الله خيراً فمن باب أولى مبدؤها ، وهو الله تعالى فهو خير محض ، وهو عاشق ومعشوق ، وذلك لأن واجب الوجود الذي هو في غاية الجمال والبهاء ، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية ، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق . وأعظم لاذمئلند . فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم (١) .

كيفية انبشاق الموجودات :

بينما أن ابن سينا يذهب إلى أن الله تعالى واحد من كل وجه ، بسيط لانكثرفيه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، فلا يمكن أن تصدر عنه كثرة أصلاً ، فنشأ عن الله تعالى ما يسمى بالعقل الأول ، وعلة هذا الصدور أن الله تعالى عالم يعلم ذاته ، ومن علمه بذاته نشأ عنه شيء مشابه له ، وهو العقل الأول ، هذا العقل وإن كان واحداً بالذات إلا أنه متكثراً بالاعتبار ، فهو عقل يعقل ذاته ، ويعقل علمه وهو الله تعالى ، وهو واجب الوجود بالانير ، ويمكن الوجود بالذات ، فمن ناحية تعقله لعلته نشأ عنه العقل الثاني ، ومن ناحية تعقله لذاته نشأ عنه نفس الفلك المحيط ، ومن ناحية إمكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك ، وهذا العقل الثاني نشأ عنه ثلاثة أشياء

أيضاً . فهو عالم بالاول وبذاته ، وواجب الوجود بغيره ، ويمكن الوجود لذاته ؛ فن جهة عليه بالاول نشأ عنه العقل الثالث ، ومن ناحية عليه بذاته نشأ عنه نفس الفلك الثانى ، ومن جهة إمكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك .. وهكذا يستمر الصدور : كل عقل ينشأ عنه ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وفلك ، حتى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال والفلك التاسع ، وهو فلك القمر .

ولما كان العقل لا يمكنه تحريك الجسم بذاته ، سواء كان جسم الأفلاك العليا ، أو جسم الموجودات السفلى ، احتاج إلى واسطة ، وهذه الواسطة هى النفس ، فلا بد له إذن من نفس يؤثر بواسطتها فى الأجسام ، فالبدء الأول يؤثر فى العقول ، والعقول تؤثر فى النفوس ، والنفوس تؤثر فى الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر فيما تحت الفلك التاسع ، وهو فلك القمر (١) .

ثم يقوم العقل العاشر (العقل الفعال) بالتأثير فى العالم السفلى بواسطة فلك القمر ؛ فتوجد الأسطقسات الأربعة (٢) التى يتكون منها بقية الموجودات الأرضية ، والصور الجسمية ، والنفوس الإنسانية (أى القوى الطبيعية أو السمكالات الأولية للجسم) ، أما

(١) راجع تاريخ فلاسفة الإسلام لدى بور ص ١٧٣ .

(٢) الأسطقسات : هى العناصر الأربعة الأولى وهى : الماء ، والهواء ، والنار ، والتراب ، القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا (راجع النجاة لابن سينا ص ٢٨٠)

النفس الناطقة فهي مجردة عن المادة تفيض من أعلى .
ومن هنا نعلم أن العالم عند ابن سينا قسمان : العالم العلوى ،
ويتكون من المبدأ الأول (الله عز وجل) ، والعقول العشرة ،
والأفلاك التسعة ، والنفوس .
أما العالم السفلى : فيتكون من الأسطقسات الأربعة (المادة) ،
والقوى الطبيعية ، وهي قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة على
التام ، والنبات ، والحيوان ، ونعلم كذلك أن الأفلاك التسعة هي على
الترتيب من أعلى إلى أسفل : الفلك المحيط ، وفلك الأطلس
(السكواك الثابتة) ، وفلك زحل ، والمشتري ، والمريخ ، والشمس ،
والزهرة ، وعطارد ، والقمر .

بين ابن سينا والمتكلمين والفلاسفة :

١ — بما تقدم نعلم أن ابن سينا خالف المتكلمين في الاستدلال
على وجود الواجب ، فهم يستدلون على الله تعالى بالمخلوقات ، يستدلون
عليه بالحادث ، أما هو فقد استدل على الله تعالى بالإمكان . والإمكان
الذى هو جواز الوجود والعدم أمر اعتبارى ؛ ومن هذا المعنى أمكنه
الوصول إلى إثبات واجب الوجود ، الذى يكون وجوده من ذاته .
٢ — يرى ابن سينا أن كل شئ في الكون ناشئ عن هذا الواجب
(الله تعالى) ، ولكن ذلك بطريق العلية . فالله هو المبدأ الأول ، نشأ
عنه العقل الأول ، وعن هذا العقل نشأ الثانى .. وهكذا إلى آخر سلسلة
الوجود ، فالله بهذه الطريقة لم يؤثر بنفسه في كل موجود ، بل بالواسطة

وهذا مما يخالف رأى المتكلمين الذين يرون أن كل شيء موجود بإيجاد الله تعالى له ، إذ هو الخالق المصور المبدع لكل شيء .

٣ - أما ابن سينا في نظرية العقول العشرة والأفلاك فهو متأثر فيها بالفيلسوف : أبى نصر الفارابى ، الذى أخذ هذه الفكرة عن الفلسفة اليونانية : عن أرسطو ، وبطليموس في كتابه المجسطى ؛ فقد ذهب أرسطو إلى تأثير العقول فى العالم الأرضى ، وذهب بطليموس إلى وجود أفلاك سبعة أثبتها بالرصد هى : زحل ، والمشتري ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر ، وقد أراد ابن سينا ، ومن قبله الفارابى ، أن يوفق بين هذه الفلسفة المنقولة إليهم ، وبين الدين الذى جاء بإثبات أن هناك مخلوقا يسمى العرش ، وآخر يسمى بالكبرى ، فأضاف العرش والكبرى إلى الأفلاك السبعة التى أثبتها بطليموس ، فصارت الأفلاك عنده تسعة ، وقد حمل ابن سينا قوله تعالى : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) على هذا المعنى ، وقال : إن الذى يحمل العرش هى الأفلاك الثمانية التى تلى العرش من أسفل .

فلسفته الإنسانية

أولا - النفس الإنسانية :

يذهب ابن سينا إلى أن الإنسان مكون من جزأين رئيسيين هما : الجسم ، والنفس ؛ وهذان الجزآن ليس بينهما اتصال فى الجوهر ، لأنهما مختلفان فى حقيقته ، إذ أن الأجسام كلها تتكون من امتزاج العناصر

بعضها ببعض ، بفعل الكواكب وتأثيرها في تكوين الأشياء (١) ؛
والجسم الإنساني يتكون على هذا النحو من امتزاج العناصر أيضاً ،
وإن كان ينشأ من أحسن الأمزجة اعتدالا . أما الجزء الثاني فهو
النفس ، وهي جوهر بسيط ، مجرد عن المادة ، هبط إلى الجسم من
العالم العلوى ، وهي في حلولها في البدن تشعر بغربتها وتألمها ، إذ أنها
في حلولها في الجسم المظلم تشعر بأنها مسجونة فيه فتتألم لذلك .

ولكل جسم نفس خاصة به ، فاضت عليه من واهب الصور ،
وهو العقل الفعال ، ولكنها بعد حلولها في الجسم لا تلبث أن تتعوده
وتسر لوجودها فيه ، فقد أدركت أشياء بعد حلولها في الجسم لم يكن
من المستطاع لها أن تدركها وهي في عالمها العلوى ؛ ولكن هل يستمر
هذا السرور ؟ الجواب : لا . فقد تصاب بنقص من اصطحابها للجسم
وملازمتها له ، فتصير شقية غير سعيدة ، فتعاول أن تستعيد سعادتها
الأولى ، وترجع إليها ، ولكنها لا تتمكن من ذلك إلا إذا تخلصت
من الجسم ، ورجعت إلى ما كانت عليه من التجرد عن المادة ، والبعد
عنها ، ولا يكون ذلك إلا بالثقافة والعلم ؛ والاتصاف بالأخلاق

(١) يرى ابن سينا أن جميع العناصر (الماء والهواء والتراب والناو)
خاضعة لتأثير الأجرام الفلكية ، وأن الأجسام الفاسدة جميعها ناشئة من
تأثير هذه الكواكب ، ومنها جسم الحيوان والإنسان ، أما النفس فليست
ناشئة من العناصر ، بل هي مستفادة من خارج (العالم العلوى) . راجع
القصيدة العينية لابن سينا ، ورسالة حى بن يقظان له أيضا .

الحسنة ، والتخلق بالفضائل والعمل بها ، فليس العلم وحده كافياً لإرجاع النفس إلى حالتها الأولى ، وليس العمل وحده بكاف أيضاً ، بل لابد من الجمع بين العلم والعمل ، حتى يتمكنها التخلص من هذا الجسم المظلم .

وقد أوضح ابن سينا هذا المعنى في قصيدته المشهورة المسماة :
بالقصيدة العينية ، والتي مطلعها هو :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذاتُ تعزّز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سَـفرتْ ولم تتبرقع
وصلتْ على كره إليك ورُبّما	كرهت فراقك وهي ذات تقجع
أنفت وما ألقت قلباً واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهداً بالحى	ومنازلاً بفراقها لم تقنع

وهكذا يستمر ابن سينا في بيان حقيقة النفس وكيفية حلولها في الجسم ثم رغبتها في التخلص منه والعودة إلى ما كانت عليه .

ومن صفات النفس الإنسانية أنها بسيطة ، مجردة عن المادة ، وأنها قديمة ، وأنها باقية خالدة لانقضى ، فإن الفناء للجسم وحده ، وأما النفس فتعود بعد فناء الجسم إلى عالمها العلوى ، لتتاب فيه أو تعاقب على ما قدمت من أعمال في حياتها الدنيا ، ذلك أن المعاد عند ابن سينا روحاني لا جسماني ؛ إذ أن الجسم يستحيل إعادته عنده وعند غيره من فلاسفة المسلمين ، وعلى ذلك فالثواب والعقاب روحانيان أيضاً (١) .

ويرى ابن سينا أن عودة البدن محالة لما يأتى :

١ - أن الأجسام يختلط بعضها ببعض حين تنفتت وتصير تراباً ، فيغتذى به النبات ، ثم يأكله الإنسان فينمو به ، ويصبح جزءاً من جسمه ، وعند الإعادة هل يعاد الجسم مع ما نكوّن منه وعلى ذلك فلا يعاد المأكول ، أو يعاد الآكل بدون المأكول فيعاد حينئذ ناقصاً ؟ .

٢ - أن الجسم لا يتكون إلا عن طريق طبيعى ، مثل تكونه فى المرة الأولى التى مر فيها بأطوار مختلفة ، ونما أثناء هذه الأطوار بواسطة الأخلاط المركبة من العناصر الأربعة الآتية إليه عن طريق الأغذية ، وهذا لا يتيسر فى العالم الآخر ، وينتج من ذلك أن بعث الأجسام غير ممكن .

وقد رد العلماء على أدلة ابن سينا فى إنكاره إعادة الأجسام بأدلة كافية شافية فليرجع إليها من يشاء فى كتب التوحيد ، أمثال المواقف لبعض الدين الإيجى ، والمقاصد لسعد الدين التفتازانى وغيرهما .

على أن ابن سينا له كلام آخر فى النفس عامة ، ويريد بها القوى الناشئة عن امتزاج العناصر بعضها ببعض امتزاجاً خاصاً يودى إلى وجودها ، ويقسمها فى كتابه النجاة إلى ثلاثة أقسام (١) :

١ - النفس النباتية : وهى كال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو ويغتذى والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل إنه غذاؤه .

(١) راجع النجاة لابن سينا ص ١٥٧ وما بعدها .

٢ - النفس الحيوانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

٣ - النفس الإنسانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وهذا النحو من التفسير للنفس شديد الشبه برأى أرسطو فيها ، إذ يقسمها إلى نفس هذه الأقسام الثلاثة .

وأما التفسير الأول للنفس الإنسانية الذى يدعى فيه أنها قديمة ، وبسيطة ، وخالدة باقية وأنها من عالم آخر غير هذا العالم ؛ وأنها سيجية فى هذا الجسم ، تمنى الخلاص منه ، والعودة إلى عالمها الأسمى ، فهو شبيه برأى أملاطون ، متزجاً . . . بالافلاطونية الحديثة ، ومشرحاً بها (١) .

ثانياً - نظرية المعرفة :

يذهب ابن سينا إلى أن وسائل المعرفة ثلاثة أشياء :

١ - الحواس الظاهرة ٢ - الحواس الباطنة ٣ - العقل

(١) يرى ابن سينا أن النفس اسم مشترك ، يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة .
فقد المعنى الأول : أنها كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ، وحدى النفس بالمعنى الثانى : أنها جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار .
(راجع رسالة الحدود ص ٨١ من مجموعة الرسائل) .

أما الحواس الظاهرة فهي الخمس المعروفة ، وهي السمع ، والبصر ،
والذوق ، واللمس ، والشم .

وأما الحواس الباطنة فهي خمس أيضاً :

(١) الحس المشترك . وهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات .

(٢) الخيال : وهي القوة التي تحفظ فيها صور المحسوسات بعد غيبتها .

(٣) الواهمة : وهي القوة التي تدرك المعاني الغريبة المحسوسة

الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالحكم على الذئب بأنه عدو ، وعلى
الولد بأنه معطوف عليه .

(٤) المفكرة : وهي القوة التي من شأنها أن تتركب بعض ما في
الخيال مع بعضه ، أو أن تفصل بعضه عن بعض .

(٥) الحافظة والذاكرة : وهي القوة التي تحفظ أحكام القوة
الواهمة (١) .

أما العقل فهو قوة من قوى النفس الناطقة ، بل هو أعلى هذه
القوى ، وهو قسمان : نظري . وعملي (٢) ؛ والعقل لا يترك قوى النفس
الدنيا في مكانها ، بل هو يرتقي بها ، وذلك بتجريد الإحساس من
العوارض المشخصة ، وبانتزاع الصور الكلية من الصور المتخيلة .

(١) راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ١٦٣ وما بعدها .

(٢) العقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي
كلية ، والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار
من الجزئيات من أجل غاية مظلونة (رسالة الحدود ص ٨٠) .

والعقل يكون في أول أمره عقلا بالقوة ثم يصير عقلا بالفعل وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ، فالعقل يخرج إذن بالاستعمال من القوة إلى الفعل . وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن يهذى وإنارة من أعلى ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يفيض الصور على العقل الإنسانى (١) هذه هي طرق المعرفة الثلاثة . أما المعرفة نفسها فتتقسم إلى ثلاثة أنواع :

الأول : معرفة المبادئ الأولية التى هي مثل : الشكل أعظم من الجزء ، والواحد نصف الإثنين . . . الخ .

والنوع الثانى : هو إدراك المجردات والكميات العامة ، وهذا النوع يحتاج إلى مجهود أكبر مما يحتاج إليه النوع الأول .
والنوع الثالث : هو معرفة الأمور الغيبية .

ويجعل ابن سينا طريق النوعين الأولين الحواس والعقل ، وهما أمران طبيعيان - وأما طريق النوع الثالث فهو الوحي والإلهام وهو طريق غير طبيعى ، ووسيلته الفضيلة والتفكير ، لأن الروح لا تعرف الغيب إلا بمقدار اتصالها بعالمها ، وهى لا تتصل به إلا إذا تغلبت على الجسم ، ولذلك فهى فى حالة النوم أكثر اتصالا بالملائكة

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ١٧٨ وما بعدها وكتاب

النجاة لابن سينا ص ١٦٥ وما بعدها ، ومجموعة الرسائل ص ٨٠

الأعلى منها في حالة المقظة ، وهي بعد الموت أكثر اتصالاً منها في حالة النوم .

ثالثاً - الأخلاق عنده :

يرى ابن سينا في رسالة له في علم الأخلاق : أن الإنسان العاقل هو الشخص الذي يحاول أن يكمل إنسانيته بما يسعده في الدنيا والآخرة ، ويبين أن طريق هذه السعادة إنما هو في تحصيل العلوم النظرية والعملية ، التي تسكمل قوته : النظرية والعملية معاً ، أما القوة النظرية فمكالمها إنما يكون في دراسة العلوم النظرية وتحصيلها . وأما القوة العملية . فمكالمها يكون بالعلم بالفضائل العملية والانتصاف بها ، وأصول هذه الفضائل تنحصر في أربعة ، وهي : العفة ، والشجاعة ، والحكمة والعدالة .

فالعفة منسوبة إلى القوة الشهوانية ، والشجاعة منسوبة إلى القوة الغضبية ، والحكمة منسوبة إلى القوة المميزة (القوة العاقلة) ، أما العدالة فهي منسوبة إلى اعتدال القوى جميعها .

ويرى ابن سينا : أن هذه الفضائل الأصلية يتفرع عنها فضائل أخرى كثيرة ، من هذه الفضائل : السخاء ، والقناعة ، والكرم ، والحلم ، والصفح ، والوفاء بالوعد ، والحياة ، والحكمة وأصالة الرأي . . . الخ فالسخاء والقناعة راجعان ومنسوبان إلى القوة الشهوانية ، والصبر ، والحلم ، والعفو ، والصفح ، منسوبة إلى القوة الغضبية ، والحكمة

والبيان وأصالة الرأي والفطنة ترجع إلى القوة التمييزية العاقلة (١) .

هذه هي السعادة الدنيوية في رأي ابن سينا . وهي تكون في تحصيل العلوم النظرية ، والاتصاف بالفضائل العملية والعلم بها كما رأينا ؛ فالسعادة عنده في العلم والمعرفة .

أما في الآخرة فيرى أن سعادة النفس إنما تكون في انفصالها عن البدن وبعدها عنه ، هي في تجردها عن المادة ، ورجوعها إلى الحالة التي كانت عليها من التجرد والصفاء ، وليست في تحصيل ماله وطاب من المأكولات والمشروبات ، وإرضاء الشهوات الجفسية في الجنة . إذ يذهب ابن سينا إلى أن النعيم روحاني فقط ، كما أن العقاب في الآخرة روحاني أيضا ، ومن مات فقد قامت قيامته .

وما ورد في القرآن من وصف لنعيم الجنة للمؤمنين ، ووصف عذاب النار للعاصين والكافرين فليس على ظاهره ، وإنما هو مؤول وقد جرى القرآن الكريم في بيانه على مخاطبة الجمهور بما يحسونه ويدركونه ، من المخاطبة بالمحسوس والمعلوم ، وهذا هو الأسلوب الذي ينفع العامة ، أما العلماء والخاصة فيرى الكثير منهم : أن هذا تمثيل لاحقيقة ، وأن غاية العالم والمفكر إنما هي في التخلص من الجسم المادى المظلم الذي يعوق النفس عن معرفتها وسعادتها .

ومن هنا كان الخاصة من العارفين يعبدون الله تعالى بالانصراف

(١) راجع ص ١٥٢ من مجموع الرسائل التسع لابن سينا طبع أمين هندية .

إليه بفكرهم . ولا يبتغون من وراء ذلك غير ذات الحق سبحانه وتعالى ، فلا يرجون ثوابا ولا يخافون عقابا (١) ولا شك أن هذه نزعة صوفية باطلة ، وأنه تمحل لامبرر له ، وصرف لآيات القرآن في الثواب والعقاب وللأحاديث الصحيحة الواردة في هذا المعنى إلى معان بعيدة ، وما هو المانع العقلي من أن يكون الثواب والعقاب حسينين ؟ وتبقى آيات القرآن وأحاديث الرسول على ظاهرها . وفي النعيم الحسى لذة وسعادة لا يمكن إنكارها . اللهم إلا أن يكون ابن سينا قد تأثر بالفلاسفة اليونانيين في إنكار الثواب والعقاب الحسينيين بناء على رأيهم في إنكار الحياة الآخرة .

ولا شك في تأثر ابن سينا برأى فلاسفة اليونان في الأخلاق ، فإرجاع الفضائل الأصلية إلى قوى النفس هو رأى أفلاطون ، ويان أن السعادة في الدنيا في العلم والمعرفة هو رأى سقراط ، وأن السعادة في الآخرة إنما هي في تجرد النفس من الجسم وبعدها عنه وخلوها منه هو رأى أفلاطون كذلك . وهذا هو التوفيق بين المذاهب ، أو إن شئت فقل التلقيق بينها .

ابن رشد

نفسه وحياته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م)، من أسرة عريقة في المجد عالية الشأن في الأندلس، تولى أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية في الدولة، وقد تولى هو وأبوه وجده قضاء قرطبة، وورث عن جده كثيرا من مواهبه القظرية، وممكنه ثراء أسرته من أن يتلقى العلم من صغره، وأن يدرس دراسة عالية في كثير من العلوم والفنون، فدرس الفقه، وعلم الكلام، والنحو والموسيقى، ورأى في نفسه ميلا إلى الفلسفة فتعلمها من (ابن باجه) الفيلسوف الأندلسي الشهير فبرع فيها، وحاز شهرة عظيمة في الفلسفة، والطب، والرياضة، حيث كان أعلم أهل عصره بكل هذه العلوم.

وفي سنة ١١٦٩ م تولى ابن رشد منصب قاضي القضاة في قرطبة بعد وفاة والده، فخدمت سيرته، وأثنى عليه الناس لما رأوا من عدالته ونزاهته، فذاع ذكره، وانتشر صيته في أنحاء العاصمة، فسمع به الأمير أبو يعقوب الموحدى فقربه من مجلسه وأنعم عليه بما شجعه وزاد في إقباله على دراسة الفلسفة، ولما رأى نبوغه وشاهد عبقريته رغب في أن ينتفع به العلم في عصره، فجعل يوجه إليه أسئلة في المنطق

وما وراء الطبيعة ، لأن هذا الأمير كان لا يقل ثقافة عن علماء عصره ،
 وحين آمن بعلم ابن رشد صرح أمام ابن طفيل بأنه في حاجة إلى
 فيلسوف ذكى يشرح كتب أرسطو ويوضح مراميها ، فاعتذر ابن
 طفيل عن هذه المهمة بأن لديه من مشاغل حياته ما يمنعه من مراولتها ،
 ثم ذكر أمامه ابن رشد بخير وأثنى على عبقريته ، وأنبأه بأنه جدير
 بتحقيق رغبة الأمير ؛ ولما خلا بابن رشد أبلغه رغبة الأمير ، وطلب
 إليه أن ينزل عند إرادته ، فأجاب سؤله ، وكان عند حسن ظنه به ،
 فأخذ يصول ويجول في كتب أرسطو ، فألقى على ظلمتها الحالكة
 شعاعا قويا من نور ذكائه الوفاد ، وعلمه الفياض ، وآرائه اليقينية
 الثابتة ، حتى كشف غامضها ، وأوضح مبهمها ، وجعلها في متناول
 أفهام كل من له إلمام بالحكمة ، بعد أن كانت مقصورة على تلاميذ
 (أرسطو) في معهد (الليسيه الاثيني) ، ولهذا قال عنه بعض فلاسفة
 أوروبا : « ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره وشرح
 غامضه ، ثم جاء ابن رشد فألقى على فلسفة أرسطو نظرة ثاقبة ففسرها
 وشرح غامضها » .

ولما تولى الخليفة المنصور بالله كان ابن رشد قد انقطع لدراسة
 الفلسفة ، ووقف نفسه على بحوث الحكمة ، وأفرغ جهده في توجيه
 فلسفة أرسطو وتعليمها وإعلاء شأنها ، وكان هذا الأمير قد عايف
 نهج سالفه ، فهجّر الفلسفة ومال إلى التصوف ، وجعل حوله بطانة
 من شيوخ الطرق الذين لقحوا رأسه بما أحقته على ابن رشد وبغضه

خيه ، ومما زاد الطين بلة أن جماعة من أعدائه قد اندسوا بين هؤلاء المتصوفين وأخذوا يكيدون له من وراء ستار الدين ، حتى إذا استحك العدا في نفس الأمير أمر بالقبض على ابن رشد ، وتلاميذه المخلصين له ، فجئ بهم وحوكوا أمام مجلس علني ، ولم يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم ، وأسفرت المحاكاة عن نفهم فنقوا إلى جهة نائية .

وقد انتهز خصومه هذه الفرصة ، وشنعوا عليه ، وأذاعوا أن الأمير نفاه إلى بلاد أجداده اليهود ، كما حرضوا الأمير على الفلسفة فحرمها على الناس ، وحظر عليهم الاشتغال بها ، وأمر بإحراق كتبها إلا ما كان منها في الطب والرياضة ، ولم تتجاوز مدة العقوبة سنة حتى شهد جماعة من أهل أشبيلية بأن ابن رشد على غير ما نسب إليه ، فرضى المنصور عنه وعن أصحابه ، وأعادهم إلى بلادهم معززين مكرمين ؛ وفي سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) مرض ابن رشد مرضه الأخير بأشبيلية ، ثم توفي في نفس هذا العام ، نخباً بموته كوكب لامع ظل يتلألأ في سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضائها في التأليف والتفكير ، وكانت سنه إذ ذاك اثنتي عشرة وسبعين سنة ميلادية ، وبموته وموت أصحابه انتهت الفلسفة في بلاد الأندلس كما أسلفنا .

مؤلفاته :

كان ابن رشد من المكثرين في التأليف ، فقد ألف في العلوم المختلفة ، ووضع كثيراً من المؤلفات : في علم الكلام ، والفقه ،

والنحو ، والطب ، والفلك ، وغيرها .

كما كتب في الفلسفة مؤلفات عدة ؛ ومن أشهرها :

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة .

(٢) تهافت التهافت (يرد فيه على كتاب تهافت الفلاسفة الذي ألفه الإمام الغزالي) .

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

(٤) سعادة النفس .

(٥) نقد نظرية ابن سينا في الممكن لذاته والممكن لغيره .

كما كتب عدة تلخيصات وشروح مختلفة لكتب : أرسطو ، وأفلاطون ، والفارابي ، وابن باجه وغيرهم ؛ ومن ذلك تلخيصاته لكتب : (السماع والعالم) و (السماع الطبيعي) و (الآثار العلوية) و (كتاب النفس) و (كتاب الأخلاق) ، وشروحه لكتب : السماع الطبيعي و (كتاب النفس) و (كتاب القياس) و (ما بعد الطبيعة) ، وكل هذه الكتب لأرسطو .

كما شرح كتاب (الجمهورية) لأفلاطون ، ووضع شروحا مختلفة لكتب الفارابي وعلى الأخص كتابه في المنطق .

وفي هذه الكتب والشروح المختلفة ظهرت آراء ابن رشد الفلسفية في الإلهيات ، والنفس ، والعالم وهل حادث أو قديم ، وفي علم الله وإحاطته بالجزئيات ، وفي البعث وهل هو للأجساد أو للأرواح إلى غير ذلك مما يوضح آراءه ، ويبين أفكاره .

علمه وآراؤه الفلسفية :

لقد كان ابن رشد معجباً بأرسطو كل الإعجاب ، وكان يعتبره المثل السكامل في الفلسفة ، وأن الله قد اختصه وحده بالحكمة ، ولذا فإن من حاولوا بعده أن ينشئوا مذهباً فلسفياً قد يأموا بالفشل ؛ ومن أجل ذلك رأى ابن رشد في أول الأمر أن يقف حياته على شرح فلسفة أرسطو ، وتوضيح آراء هذا الفيلسوف العظيم بدون أن يكون له بجواره مذهب فلسفي خاص .

غير أن فلسفة أرسطو لم تصل إلى ابن رشد إلا عن طريق الأفلاطونية الحديثة . والشرح الإسكندراني ، كما أنها من جهة أخرى كانت غامضة معقدة ، فلذا وذاك رأينا ابن رشد ينشئ مذهباً فلسفياً خاصاً به دون قصد منه ولا اختيار ؛ إذ أن آراءه في النظريات المعقدة من مذهب أرسطو خالفت جميع آراء الشراح الإسكندرانيين ، فجاء ذلك من جانبه ابتكاراً دفعه إلى مصاف الفلاسفة المبتدعين ، ومن أهم آرائه ما يأتي :

واجب الوجود ومعرفته بالنظر :

يرى ابن رشد أن معرفة واجب الوجود عن طريق التقليد من خصائص العامة . وأنه لا قيمة لها لدى الصنوة الممتازة من العلماء والحكماء ، لذا رجب أن تتطلب هذه المعرفة عن طريق النظر المحض ، وهذا النظر لا يتيسر إلا لمن درس أدوات الضرورية

(وهي المنطق) دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسة يقينية لا يتطرق إليها شك . ولهذا فإنه يقرر : أن معرفة الله لما كانت واجبة بالشرع وقد حث الله الناس على النظر في ملكوت السموات والأرض حتى يصلوا إلى هذه المعرفة عن يقين كان من (الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين ، وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي . . .) (١) .

فم بهذا يرى أن النظر الفلسفي واجب بالشرع ، ولما كان النظر لا يتم إلا بالقياس وما يتعلق به من أنواع المقدمات ، وسائر قضايا المنطق ، كان تعلم المنطق واجبا بالشرع .

وهكذا يقرر ابن رشد أن النظر هو الوسيلة المثلى لمعرفة الله ، ثم هو يذهب بعد ذلك إلى أن الغاية التي ترمى إليها جميع الشرائع ، ويهدف إليها الفلاسفة من بحوثهم المستفيضة ، وبجمع—وداتهم المتواصلة هي غاية واحدة ، وهي معرفة السر الاسمي لهذا الوجود ، وما انبثق عنه من أسرار ؛ وهكذا تسير الفلسفة مع الدين متفقين في اعتمادهما على أساس واحد ، هو العقل ليصلا بالإنسان إلى الحق والخير .

(١) راجع ص ٣ من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد .

مسألة علم الله بالجزئيات .

قد رأيت مما تقدم عند الكلام على أرسطو أن هذا الفيلسوف ينفي عن المحرك الأول علم ما في هذا الكون المشاهد من أحداث حائلة ، وظواهر متغيرة ، وجزئيات ناقصة . وأشخاص كائنة فاسدة ؛ بحجة أنه لو علمها لأدى ذلك إلى نقص في ذاته ، فوجب أن يقتصر عليه على أسمى الموجودات ، وهو ذاته فلا يتعدها .

ولقد تابع الفارابي وابن سينا أرسطو في القول بهذا الرأي لأنهما أيقنا أن الذي حمل أرسطو على القول به هو إفراطه في تنزيه المحرك الأول عن الاتصال بنقائص عالم الحس ، ولذا فقد قصر علم الله على الكلّيات لأنها ثابتة لا تتغير ، ونفيا عنه العلم بالجزئيات ؛ من أجل هذا حمل الغزالي عليهما حملة شعواء فرماهما بالكفر من أجل ذلك (١) ، لأن نفي علم الله بالموجودات إنكار لما علم من الدين بالضرورة .

(١) لقد رمى الغزالي هذين الفيلسوفين بالكفر في ثلاث مسائل : لإحداها : إنكار علم الله بالجزئيات ، والثانية : القول بأولية العالم ، والثالثة القول بأن الحشر الأرواح لا للأجساد .

• راجع هذه المسائل في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٩١ طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر .

فلما جاء ابن رشد ، واطلع على هذه المعركة الحامية الوطيس .
خطأ الغزالي فيما فهمه من أن فلاسفة الإسلام ينفون عن الله العلم
بالجزئيات ، ثم قرر أن هؤلاء الفلاسفة لم يجهدوا علم الله بها ،
ولمّا جاهدوا العلم الشبيه بعلم الحوادث ، وهو العلم المعلول للموجودات ،
وذلك لأن العلم المعلول للموجودات هو الذى يؤدى إلى حدوث
التغير فى العلم .

أما علم الله القديم فهو علة وسبب للموجودات ، لأن صدور
هذه الموجودات عن الله إنما هو من جهة علمه بها ، وكما أنه
لا يحدث فى الفاعل تغير عند حدوث مفعوله ، أهى تغير الم يكن
قبل ذلك ، كذلك لا يحدث فى علم القديم سبحانه تغير عند
حدوث معلومه .

وإذن ، فالذى يراه الفلاسفة : هو أن الله لا يعلم الجزئيات بالعلم
المحدث ، بل يعلمها بعلم قديم ؛ وفى هذا - كما يراه ابن رشد - غاية
التنزيه الذى يجب لله (١) .

هكذا يقرر ابن رشد رأى حكام الإسلام فى مسألة علم
الله بالجزئيات ، وهو فى هذا يعلن رأيه أيضا . وهو بذلك يحاول
أن يخرج رأيهم على وجه يتفق وما جاء به الإسلام .

والذى لا ريب فيه أن ابن سينا قد صرح بما لا يدع مجالا للشك
بأن الله لا يعلم بالجزئيات ، وقد كان فى رأيه هذا متأثرا بأرسطو

(١) راجع صفحتى ٢٨ و ٢٩ من كتاب فصل المقال لابن رشد .

الذى كان يرى أن واجب الوجود لا يعلم سواء من الموجودات
السكانة الفاسدة .

ولكن ابن رشد لم يقو على احتمال نفي العلم عن البارى ، ولم
يستسخ فكره معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة ، فقرر أن الله
يعلم الموجودات الجزئية بعلم قديم ، أى بالعلم الذى هو علة
للموجودات وليس بعلم معلول لها ، ثم اتهم الغزالى حين رعى الفلاسفة
بالكفر فى هذه المسألة بأنه لم يفهم مرادهم ، ولم يدرك ما قصدوا إليه .

غير أننا نأخذ على ابن رشد رعيه للغزالى بأنه لم يفهم آراء الفلاسفة
فى هذه المسألة مع ما كانت عليه تلك الآراء من وضوح وجلاء ؛ كما
نأخذ أيضا على الغزالى رعيه لأوائلك الفلاسفة الأعلام بالكفر مع
ثبوت حسن نياتهم ، والتحقق من أنهم لم يقصدوا من وراء هذا النفي
إلا تنزيه البارى عما تصوروا أنه لا يليق بمقام الألوهية ، وإن كانوا
قد أخطأوا فيما ذهبوا إليه ، والنبي صلى الله عليه وسلم جعل للمجتهد
أجرين إن أصاب ، وأجرا واحدا إن أخطأ ، وإنما الأعمال بالنيات
وإنما لكل امرئ ما نوى .

نشوء الموجودات :

يرى ابن رشد أن المادة قديمة ، والعالم أزلى ، وأن الحركة
الموجودة بها طبيعية فيها ، وأن الإنتاج الجبلى الموجود فى الكون هو
آت عن طريق التناسل والتوالد لا عن طريق الخلق والإيجاد ، وأن
البارى ليس له فى هذا الإنتاج إلا تخلص السكان من الفاسد أو

المشرف على الفساد عن طريق التحريك الضرورى لا عن طريق الخلق والإيجاد ، وهذا الذى يقرره ابن رشد هو ما يراه أرسطو فى هذا الموضوع .

أما كيفية نشوء الأفراد من المادة القديمة فهى أن تلتقى عناصر الوجود بعضها ببعض بواسطة حركة طبيعية قوامها الحرارة الموجودة فى الكون ، فكلما التقت الحرارة بعنصرى الماء والتراب الباردین نتج عن ذلك نبات أو حيوان ، وهى لا تلتقى بهما إلا فى أوقات وحالات محدودة ، ولكن هذا التماس الذى يحدث بين العناصر يقع بطريقة منظمة كأنه تسيره قوة عاقلة مدبرة ، مع أن الطبيعة فى ذاتها مجردة من كل عقل وتديبر ، وإنما المسير المباشر لهذا النظام هو تلك القوى المتغلخلة فى الأفلاك .

أزلية العالم :

وبما تقدم ترى أن ابن رشد يقرر : أن البارى لم يستحدث شيئاً ؛ لأن الاستحداث من العدم مستحيل مادامنا نؤمن بأن العدم لا ينتج وجوداً .

وعلى ذلك يكون الإمام الغزالى ومن نحا نحوه من المتكلمين القائلين بأن البارى هو منشئ الكون من عدم ومانع الصور مخطين فى رأى ابن رشد ، أما ابن سينا فهو يعتبره من أجل تعبيره بكلمة الخالق ، إما مخطئاً أو مسائراً للمتكلمين ليرضيه - إذ الفيلسوف لا يمكن أن يقول هذا ، لأن معلول العلة الواجبة الوجود يكون

واجب الوجود حتما .

وإذن فالخلق الذى لا ريب فيه عند ابن رشد ان هناك أزليين :
البارى ، والعالم بما يحتوية من مادة ؛ ولكن أزلية البارى تختلف
عن أزلية العالم فى الرتبة الذهنية ، إذ أن الأول علة فى الثانى .
ويعصرح ابن رشد بأن أجزاء العالم الأزلية إنما هى واجبة
لوجود فى الجوهر ، إما بالسكية كالحال فى الاستقصات الأربعة ،
وإما بالشخص كالحال فى الأجرام السماوية (١) .

ثم هو يتدرج فى تهريجيه فينتقل من واضح إلى أوضح ، ويعلم
أن فعل الإله مقارن لوجوده لا ينفك عنه ، وأن كليهما (أى الوجود
والفعل أو الإله والعالم) لا مبدأ لهما فيقول : « فإن كان هذا الفاعل
الأول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا
آخر كما تبين فيما سلف ، (٢) .

وابن رشد كفيلاسوف مسلم لم يفس اعتماده على القرآن الكريم
فى تأييد رأيه فى أزلية العالم ، بل نراه يحاول أن يتخذ من نصوصه
سندا يؤيده فى القول بهذه الأزلية ، وهو فى هذا يقول : « . . . فإن
ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الإنشاء عن إيجاد
العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من
الطرفين أعنى غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : « وهو الذى خلق
السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظاهره

أن وجودا كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان ، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » يقتضى أيضا بظاھرہ وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دغان ، يقتضى بظاھرہ أن السموات خلقت من شيء » (١) .

ثم إنه يرى أن الحدوث الوارد فى القرآن إنما ينصب على طرؤ الصور على الموجودات ، وليس شاملاً للحدوث فى جواهرها ، فيقول : « وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع هنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى يسميها الأشعري صفات نفسية ، ويسميها الفلاسفة صوراً ، وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفى زمان ، ويدل على ذلك قوله تعالى : (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) ، وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهى دغان) الآية . وأما كيف حال طبيعة الموجود الضروري ؟ فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ، ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور ، وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مختصرة وحادثة من غير شيء ، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة ، (٢) .

(١) راجع صفحتى ١٣ و ١٤ من كتاب فصل المقال لابن رشد .

(٢) تهافت التهافت ص ٩٨ .

رأيه في خلق الله للجزئيات :

يرى ابن رشد أن القول بخلق الله للجزئيات قول باطل ، لأنه يلزم عليه أن يكون الله خالقاً للكون كله بطريقة مباشرة ، وينتج عن هذا وجوب عدم الأسباب كلها ؛ لأنه لا معنى لأن يكون لبعض المسييات أسباب ، والبعض الآخر لا سبب له ، لأن هذا يلزم عليه ترجيح أحد المتساويات بلا مرجح ، وهو باطل ، وإذا ثبت كل هذه المقدمات وجب أن تؤمن بأن الماء لا يبل ، وأن النار لا تحرق ، وأن الإنسان إذا ألقى حجراً تنسب حركة هذا الإلقاء إلى الله ، وأن الموت كذلك من فعل الله ؛ والمشاهد عكس ذلك ، فإن النار تحرق ، والماء يبل ، والإنسان هو خالق حركة الإلقاء ، والجسم يحمل في طبيعته عنصر الموت .

فيثبت أن لكل شيء سبباً مؤثراً فيما بعده ، متأثراً بما قبله إلى أن تفصل إلى العلة الأولى .

أما نظرية العقول عند ابن رشد فلا تكاد تختلف عنها عند أسلافه الفلاسفة ، غير أن كل عقل في رأيه إيجابي بطبيعة خلقته ، وأن العقل العاشر أكثرهم إيجابية ، وأظهرهم إنتاجاً ، لأنه هو المنشئ المباشر لفعل العوالم الأرضية .

رأيه في النفس وخلودها :

يرى ابن رشد في النفس ما يراه أرسطو فيها ، إذ أن أرسطو

يقرر أن العقل الإيجابي هو وحده الخالد ، وأما العقل السلبي فهو كائن فاسد بكون البدن وفساده ، وقد تبعه ابن رشد حيث ذهب إلى أن القوى الدنيا في النفس مثل : الحاسة ، والذاكرة ، والمحبة ، والمبغضة ، والخافدة ، والمشتهية ، والغاضبة ؛ تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده ، أما القوة العليا وهي العقل الذي هو واحد في جميع بني الإنسان ولا يعتوره التشخص إلا عرضا فهو خالد لا يخضع لأي أثر جسماني .

وهو يرى أن خلود هذا العقل الإيجابي العام هو منحة تفضل بها الباري على النوع الإنساني ليعزبه بها عن فساد أشخاصه ، وليفرق بها بينه وبين بقية الكائنات الحية .

أما خلود النفس بالمعنى الذي تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصيا ، وستلاقى جزاءها بعيدة عن الجسم ، كما قررت بعض الديانات القديمة ، أو أنها ستلقى الجزاء في الأجسام كما أعلن الإسلام ، فكل ذلك تمثيل عنده ، أتى به حكماء هذه الديانات ليرهبوا العامة من العقاب ويغروهم بالشواب ، فيسلكوا سبيل الفضيلة ، ويتجنبوا الرذيلة ، وذلك لأن كل نبي حاكم بهم صلاح الأمة التي وجد فيها ، وهو يرى أن التمثيل بالحشر الجسماني أبلغ في تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحاني ، لأنه أشد إرهابا وإفزاعا للشريرين ، وأعظم ترغيبا للأخيار الصالحين .

غير أن قوله بتمثيلية ماورد في القرآن عن البعث لم يمنع من

أن يعلن أنه إذا فرض خلود النفوس وعودتها إلى أجسام ، فإنه من المستحيل أن تكون هي الأجسام الأولى ، لأنها فسدت ، وما فسد لا يعود كما كان ، وإنما توجد لها أجسام جديدة تحمل فيها (١) .

رأيه في الأخلاق :

يرى ابن رشد أن الله أمر بالخير لأنه خير في ذاته ، كما يرى أن الإنسان ليس حرا حرية كاملة ، وليس مجبرا إجبارا تاما ؛ بل إن حرية الإنسان مقيدة بالأحوال الخارجية ، تابعة لقوانين طبيعية ، فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . وهذا هو سر تصوير القرآن الفرد تارة حرا ، وتارة مقيدا ؛ فهو حين يصوره حرا يقصد نفسه الفاعلة المختارة ، وحين يصوره مقيدا يقصد إحداق الظروف الخارجية بتصرفاته .

وعلى هذا فالإنسان في نظره مختار مجبر .

ونسكتفي بهذا القدر من الكلام على ابن رشد .

(١) راجع ص ١٢٤ من كتاب تهافت التهافت لابن رشد .

الباحثون الاجتماعيون من المسلمين

ونقصد بهم فلاسفة الأخلاق المسلمين ، وهم الذين عنوا عناية خاصة يبحث ما يجب أن تكون عليه علاقة الناس بعضهم ببعض ، سواء في ذلك علاقة الأفراد أو الجماعات ، مما يتصل بحياتهم الخاصة والعامة . فرسموا بذلك طريق السلوك نحو السعادة ... سعادة الأفراد ، وسعادة الأمم والجماعات .

وقد عرف تاريخ التفكير الإسلامى كثيرا من هؤلاء المفكرين الأعلام الذين تأثروا بالفلسفة كما تأثروا بالدين ، ولاءموا بين إنتاج العقل وما جاء به الإسلام ، فجاءت أبحاثهم مزيجا من هذا وذاك .

وقد رأيت - مما تقدم - أن فلاسفة المسلمين الذين مر بك ذكرهم تناولوا في أبحاثهم الجانب الأخلاقى الذى يوجه السلوك نحو الخير ، ويأخذ بيد الإنسان نحو الفضيلة ؛ فالكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، من فلاسفة المسلمين ، قد خصصوا جانبا من فلسفاتهم لبحث السعادة والفضيلة ، وما يجب أن يسير عليه المرء فى حياته حتى يصل إلى الخير ، غير أن كلامهم فى هذا الجانب الأخلاقى جاء فى سبيل عرض المذهب الفلسفى العام ، أما فلاسفة الأخلاق الذين نتكلم عنهم هنا فقد توفروا على البحث الأخلاقى بصفة خاصة من بين البحوث الفلسفية ، وبذلك غلبت عليهم الصبغة الأخلاقية ، وعرفوا

بالميل إلى الجانب الأخلاقى أكثر من غيرهم من فلاسفة المسلمين ، ولذا فقد اشتهروا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بأنهم « فلاسفة أخلاقيون » ، وباحثون اجتماعيون ، وسنخص بالذكر منهم : إخوان الصفا ، وابن مسكويه ، والغزالي ، وابن خلدون .

جماعة إخوان الصفا

هم طائفة من المفكرين الإسلاميين الذين أحاطوا بنظريات الأقدمين من فلاسفة الإغريق ، والهنود ، وفارس ، وقتلوا بحثاً وتمحيصاً ، وهضموا إرهابهم واعتراضاتها ، ونجحوا فى اكتناه خفاياها وأسرارها ، واستنبطوا منها آراء خاصة تدل على نضوج تفكيرهم ، وتفوقهم فى البحث ، وتعمقهم فى الدراسات العقلية ، وقد كونوا هيئة علمية وأخلاقية تتعاون على نشر الثقافة العالية ؛ من إلهيات ، ورياضيات ، وطبيعات ، وأخلاقيات ، بأسلوب أدبى سلس لى يتذوقه الخاصة ، ولا يعسر فهمه على العامة ، وتعاهدوا على المحبة ، واجتمعوا على الإخلاص والفداية ؛ ولذا فقد أطلقوا على جماعتهم اسم : (إخوان الصفاء ، وخلان الوفاء) ؛ واتخذوا البصرة مقراً لهم ، وذلك فى منتصف القرن الرابع الهجرى ، ولم يعلنوا عن أسمائهم ، بل ألفوا جماعتهم بطريقة سرية لا يطلع عليها أحد (١) من العامة أو

(١) والسبب فى ذلك أنه لما انقضى عصر الخلفاء العباسيين الذين =

الخاصة ، خوفا من اتهامهم بالزندقة والإلحاد ، غير أنه قد عرف من أعضائها خمسة ، وهم : أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالقدسى ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو الحسن العوفى ، ومحمد بن أحمد المهرجاني ، وزيد بن رفاعه . أما رسائلهم التى نشروها بين الناس فقد بقيت إلى الآن لانهل اسم أى مؤلف من مؤلفيها .

وكانت هذه الجماعة (قد تألفت بالعشرة ، وتضافت بالصدقات ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً رأوا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله) (١) .

رسائل إخوان الصفا :

وقد ظهر لهم فى منتصف القرن الرابع الهجرى مجموعة من الرسائل ، تبلغ اثنتى وخمسين رسالة ، أطلقوا عليها اسم : « رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء » ، وتقع فى أربعة أجزاء ؛ يحتوى

كانوا يشجعون على دراسة الفلسفة ، وهم : المأمون ، والمعتصم ، والواثق . ثم لما آتت الخلافة إلى المتوكل حرم على الناس الاشتغال بالفلسفة ، وكان ينزل العقاب بمن يعلم أنه اشتغل بها ، ولهذا أصبح الراغبون فى الفلسفة يتجنبون الظهور بها أو ينكرونها وهم كلفون بها ، فكانوا يشتغلون بها سرا خوفاً من أن يشي بهم حاقده ، أو يتهمم بمتزمت بأنهم زنادقة وملحدون .

(١) انظر رسالة أبى حيان فى مقدمة المغفور له أحمد زكى باشا لرسائل

الجزء الأول منها على أربع عشرة رسالة في الرياضة والمنطق ؛
ويحتوى الجزء الثانى على سبع عشرة رسالة في العلوم الطبيعية والنفسية ؛
وأما الجزء الثالث فيتكون من عشر رسائل فيها وراء الطبيعة ؛ وأما
الجزء الرابع فيتألف من إحدى عشرة رسالة في التصوف وعلم النجوم
والسحر ، وبين رسائل الجزء الرابع رسالة خصصوها لذكر أخلاق
إخوان الصفاء ، وإلى أى حد يجب أن تكون صلاتهم وثيقة العرا متينة
الأواصر حتى تفوق علاقة الأب بابنه ، والأخ بأخيه ، والزوج
بزوجته ، لأن هذه العلاقات الأسرية عندهم ناشئة من علل وأسباب ،
أما إخوان الصفاء فلا علل بينهم إلا الطهر والنقاء .

وأنت ترى أن رسائل إخوان الصفاء كانت دائرة معارف كبرى
لعلها كانت الأولى من نوعها في الوجود ، وكانت تنسم بالعمق في كثير
من موضوعاتها ، إلا أنها تستخدم في ذلك الأسلوب القصصى المفعم
بالخيال والخرافات ، مما حل بعض العلماء على القول بأن هذه الجماعة لم
تكن فنية في تأليفها ، ولم تكتب رسائلها بأسلوب علمي ١١

غير أنا نرى أن الذى دفع إخوان الصفاء لأن يسلكوا هذا
المسلك هو أنهم أرادوا أن يجعلوا آراءهم ونظرياتهم فى متناول الشباب
العادى الذى لم يتنقف ثقافة فلسفية حتى يستهويهم هذا الأسلوب إلى
قراءة آرائهم ونظرياتهم .

على أن إخوان الصفاء ليسوا أول من استعملوا الخرافات فى تصوير
فلسفتهم ، وتقريبها من عقول الناشئين ، فإن أفلاطون - وهو من

لا يجعل مكانته في الفلسفة العالية أحد قد استخدم الأساطير الإغريقية في عرض مذهبه الفلسفي ، وصاغه في أسلوب شعري جميل ، فلم ينقص هذا من شأنه ، ولم يفض من فلسفته ، بل لقد قال عنه بعض معاصريه : « لكأنى بالنعول تصب جناها على لسان أفلاطون ، . وإذن فلا تنزل هذه الطريقة من قيمة إخوان الصفاء الفلسفية ، ويلوح أيضاً أن هذه الجماعة كانت تمزج الآيات القرآنية بمذهبها ترغيباً للشباب في الإقبال على هذه التعاليم .

وقد قدر لهذه الرسائل أن تنتشر انتشاراً عظيماً ، فكان لها أكبر الأثر في رقي العقول ، وتقدم العلوم ، وقد غنى بها المعتزلة عناية كبرى فكانوا يتناقلونها ويتداولونها ويحملونها معهم سرا حتى دخلت بلاد الأندلس على يد الحكم عمر بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي بعد مائة سنة من تدوينها ، وما لبثت أن انتشرت هناك حتى تداولها أصحاب العقول الباحثة ، وأخذوا في درسها وتدبرها ، وكانت سبباً في انتشار الفلسفة ببلاد الأندلس .

وقد ترجمت إلى لغات عدة : منها اللاتينية ، والألمانية ، ولها قيمة عظيمة في أوربا (١) .

منهجهم في البحث :

لقد كان القرن الرابع الهجري - وهو العصر الذي نبغ فيه إخوان

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة للأستاذين : محمد علي مصطفى ، وأحمد

عبد خير الدين ص ٢١٩

الصفاء - عصرا حافلا بالعلوم والمعارف ، فقد ظهرت فيه ثمار
الفلسفات التي نقلت إلى المسلمين من اليونان والهند والفرس ، وما
عرف من الملل والنحل المختلفة ؛ فتلقت جماعة إخوان الصفاء هذه
المعارف الفلسفية والدينية ، وطبعتها بطابع خاص يتفق وغايتها ،
فكانت تلفق بين مختلف الآراء والنظريات الفلسفية من جهة ، ثم
تحاول التوفيق بينها وبين الدين من جهة أخرى ؛ والغرض من ذلك
- في رأيها - هو إصلاح الدين بالفلسفة ، لأنها كانت ترى (أن الشريعة
قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالاضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها
وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة
الاجتهادية ، ورأوا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية
فقد حصل السكال) .

لهذا لم يكن لأرائهم طابع الأصالة في البحث والتفكير ، بل كانوا
إذا تناولوا مسألة من المسائل لا يوفونها حقها من البحث والدرس
الذى يظهر عليه طابع التفكير الخاص المستقل ، بل ربما كانوا يذكرون
المسألة الواحدة في أكثر من موضع ، ثم يختارون ما يروقهم من الآراء
المختلفة مع تعديل قليل أو من غير تعديل .

مذهب هذه الجماعة :

لم يكن لهذه الجماعة مذهب فلسفي خاص يتميز عن غيره من
المذاهب ، وإنما كان مذهبهم خليطا من المذاهب الفلسفية المختلفة ،
ومن العقائد الدينية المتعددة ، فهم لا يفضلون مذهباً على مذهب ،

ولا ديناً على دين ؛ وإنما المذاهب الفلسفية والعقائد الدينية عندهم على حد سواء ؛ وهم يصرحون بذلك حيث يقولون : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا لمذهب على مذهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها ... الخ ، (١) .

رأيهم في العالم :

وقد كان رأيهم في العالم يتفق إلى حد كبير مع مذهب الأفلاطونية الحديثة فهم يرون : « أن أول شيء اخترعه الله تعالى وأوجده جوهر بسيط روحاني في غاية التمام والكمال والفضل ، فيه صور جميع الأشياء يسمى : (العقل الفعال) ، وأن من ذلك الجوهر فاض جوهر آخر دونه في المرتبة يسمى : (النفس الكلية) ، وانبجس من النفس جوهر آخر يسمى : (الهوى الأولي) ، وأن الهوى الأولي قبلت المقدار (الذي هو الطول والعرض والعمق) فصارت بذلك جسماً مطلقاً ؛ وهو (الهوى الثاني) .

ثم إن الجسم قبل الشكل الكرى الذي هو أفضل الأشكال . فكان من ذلك عالم الأفلاك والكواكب ماصفاً منه ولطف ؛ الأول فالأول من لدن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر ، وهي تسع أكر ، بعضها في جوف بعض : فأدناها إلى مركز فلك القمر ، وأبعدها

(١) أنظر الرسالة الخامسة والأربعين من رسائل إخوان الصفا

وأعلامها الفلك المحيط ، ويسمى أيضاً : الفلك الحامل للكل الذى هو
ألطف الأفلاك جوهرها وأسطها جسماً ، ثم دونه فلك السكواكب
الثابتة ، ثم دونه فلك زحل ، ثم دونه فلك المشتري ، ثم دونه فلك
المريخ ، ثم دونه فلك الشمس ، ثم دونه فلك الزهرة ، ثم دونه فلك
عطارد ، ثم دونه فلك القمر ، ثم دون فلك القمر الأركان الأربعة التى
هى : النار والهواء والماء والأرض ، فالأرض هى المركز ، وهى أغلظ
الاجسام جوهرها ، وأكثفها جرماً .

ولما ترتبت هذه الأكر بعضها فى جوف بعض كما أراد بارئها جل
ثناؤه ، وكما اقتضت حكمته من لطيف نظامها ، وحسن ترتيبها ،
ودارت الأفلاك بأبراجها وكواكبها على الأركان الأربعة ، وتعاقب
عليها الليل والنهار ، والشتاء والصيف ، والحر والبرد ، واختلط بعضها
ببعض ، فامتزج اللطيف منها بالكثيف ، والثقيل بالخفيف ، والحر
بالبارد ، والرطب باليابس ، تركبت منها على طول الزمان أنواع
التراكيب التى هى : المعادن والنبات والحيوان ، (١) .

فهم يرون أن الموجودات الدنيا قد وجدت بطريقة آلية كما هو
واضح من هذا النص ، إلا أنهم مع ذلك يصرحون أنها بإرادة الله وعلمه
الذى لا يعزب عنه شيء فى الكون كله .

وم يرون أن العالم لإنسان كبير ، والإنسان عالم صغير ، فالعالم
هو السماء والأرض وما بينهما من الخلائق أجمعين ، وهو جسم واحد

(١) أنظر الجزء الثالث صفحتى ١٨٩ - ١٩٠ من رسائل إخوان الصفاء .

بجميع أفلاكه وأطباق سماواته ، وأركان أمهاته ومولداته ، وله نفس واحدة سارية في جميع جسمه ، سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسمه ، وهذه النظرية قال بها ابن سينا من قبل ، وهي التي أشار إليها القائل :

وتزعم أنك جسم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر (١)
رأيهم في النفس والمعرفة :

والنفس عندهم مؤلفة من قوى كثيرة ، منها . الباصرة ، والسماعة ، والشامة ، والذائقة ، واللامسة ، والمفكرة ، والحافظة ، والناطقة ، والكاتبة ؛ وهلم جرا .

وكيفية حصول المعلومات يصورونه بقولهم : « إن القوة المتخيلة إذا تناولت رسوم المحسوسات من القوى الحاسة أدركت وأدت إليها فتجمعها كلها وتؤديها إلى القوة المفكرة التي يجراها وسط الدماغ حتى تميز بعضها عن بعض ، وتعرف الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ ، والضرار من النافع ، ثم تؤديها إلى القوة الحافظة التي يجراها مؤخر الدماغ لتحتفظها إلى وقت الحاجة والتذكّر ، ثم إن القوة الناطقة تتناول تلك الرسوم المحفوظة وتعبر عنها عند البيان للقوة السامعة من الحاضرين في الوقت ، (٢) .

(١) أنظر ص ٢١٩ من كتاب تاريخ الفلسفة لأحمد عبده خير الدين وذميلة .

(٢) راجع صفحتي ١٧ و ١٨ من ج ٣ من إخوان الصفا .

الأخلاق عند إخوان الصفاء :

والأخلاق عندهم ضربان : جبلى ، ومكتسب ؛ فالأول هو تلك الاستعدادات الفطرية المركوزة فى النفس التى يسهل معها إتيان الأعمال بدون فكر ولا روية (١) ، كالمفطور على السخاء أو على الشجاعة أو على العفة ، فإنه يأتى بهذه الأفعال بدون تكلف ، ويقدم على فعلها يسر وسهولة .

أما الأخلاق المكتسبة : فهى التى تكون نتيجة المران ، والتكرار ، والاخذ بمن يحيطون بالمرء من الآباء ، والأصدقاء ، والمربين ، والمخالطين . . . وغيرهم ، بمن يتأثر بهم الإنسان فى حياته الخاصة والعامة .

والخير عندهم : هو أن يعمل الإنسان طبقا لإرشاد عقله وتفكيره ، أو حسب أمر الناموس الإلهى وتأديبه .

أما الشر : فهو أن يأتى المرء الأعمال وفق طبيعته ، واستجابته لغرائزه وميوله بلا فكر أو اختيار .

ومقياس الخير إذن هو الوعى والعقل الذان يؤيد كل منهما الآخر ؛ فالمرء لا يكون خيرا إلا إذا كان عمله موافقا لما يمل به عليه العقل ومتفقا مع ما جاء به الشرع ، مع ملاحظة أن لا يقصد بفعل الخير غاية أخرى وراء الخير .

(١) ص ٢٥٨ و ٢٥٩ - ١ من الرسائل .

وم يذهبون في الفضيلة مذهب أفلاطون وأرسطو ، فيرون أنها الاعتدال والتوسط بين الإفراط والتفريط . والفضيلة الحقبة عندهم هي المحبة ، لكننا المحبة التي موضوعها الله ، وغايتها الفناء فيه ، ومن مظاهرها محبة الناس جميعا . لافرق بين دين أوجنس . والرضا بكل ما تأتي به الأقدار ؛ ولذلك كانوا يجعلون خصال المرء الكامل الخلق : « أن يكون عربى الدين ، مسيحى المنهج ، يونانى العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملهى الأخلاق ، إلهى المعارف (١) .

والسعادة عندهم : أن يبلغ الإنسان من السكال العقلى ما يجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة ، فيصل بذلك إلى معرفة الأسمار الغيبية للوجود ؛ وإنما يصل الإنسان إلى ذلك بالعلم والأخلاق .

فن تشوف لهذه السعادة ، وأراد الوصول إليها فعليه أن يبدأ بإصلاح أخلاقه ، وتزكية نفسه ، حتى تكون كالمرآة المجلوة تترامى فيها صور الأشياء الروحانية ، وتستطيع مشاهدة الأمور الغائبة عن حواسها ، بعقلها وصفاء جوهرها ؛ وأن يسير سيرة عادلة فى سائر أموره كارسم له فى الشريعة ، وأن ينظر فى العلوم فيحكمها لينحلل من الآراء الفاسدة ، التى تكون قد علفت بنفسه قبل أن تتاح له فرصة البحث عن حقائق الأشياء ، وذلك إنما يكون بالفلسفة ، فهى التى

(١) الرسائل ج ٢ ص ٣١٦ - وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لـ ديور
تعريب الأستاذ الدكتور أبى ريدة ص ١١١ و ١١٢ .

تطهر النفس من الآراء الفاسدة ، وتخرجها من ظلمات الجهالة إلى نور اليقين ، وهذه الأمور كلها في مقدور كل من تطلعت نفسه للسعادة ، وأراد أن يحظى بها .

ومن أجل تعبيد الطريق إلى السعادة يقول إخوان الصفاء : (إنهم ألفوا رسائلهم الثنتين والخمسين في الفلسفة من نواحيها كلها) (١) .

هذا وقد ظن البعض أن إخوان الصفاء جماعة من الباطنية الزنادقة كانوا يطمعون في السلطة فسعوا لها على أساس على ؛ ولما كانت السلطة للجميع فقد حرصوا على أن يرضوا الجميع ، فلذلك استمدوا آراءهم من سائر الأفكار الفلسفية ، والديانات السماوية . فجمعوا في رسائلهم أفكارا فلسفية : إغريقية ، وشرقية ، وعقائد دينية : إسلامية ، ومسيحية . ويهودية . فجاءت مخالطة غير منسجمة ، وتلك طبيعة المزج والتلفيق والترقيع .

كما أن هذا البعض يحكم عليهم بأنهم ليسوا مسلمين ، ولكنهم دخلاء على الإسلام يريدون أن يهدموا هذا الدين بهذا الخطأ المتعمد المقصود .

غير أن ذلك الذي رموا به لا يتفق مع سيرة من عرف من أعضاء هذه الجماعة ، فقد كانوا متصوفين ، يروضون أنفسهم على التفسك ، والزهادة ، ولم يؤثر عنهم أو عن واحد منهم أنه تعلق في حياته العملية بالمادة ، أو تكالب على منفعة أو تولف إلى وزير أو أمير رغبة

في مصلحة أو طمعا في مال . فإن هذا المسلك من جانبيهم لا يمكن أن يتفق مع ما رموا به من أنهم كانوا يعملون لأغراض دينية أو سياسية ، تلك الأغراض التي تتنافى مع ما عرف عنهم في حياتهم العملية النقية الطاهرة التي يشهد لهم بها التاريخ .

ابن مسكويه

هو أبو علي الخازن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه ، عاش في القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين ، وهو أحد فلاسفة الإسلام المشهورين الذين كان لهم حظ موفور من ثقافة الإغريق ، وثقافة الإسلام ، وقد تولى بعض المناصب المهمة في دولة بني بويه ، وكان على جانب كبير من الفضل ، والأدب ، والبلاغة ، والشعر ، والفلسفة ، غير أنه اشتهر بأبحاثه في الأخلاق ، وعلو كعبه فيها ، فلا يكاد اسمه يذكر إلا ويتسارع إلى الذهن مذهب في الأخلاق . وقد وضع فيها كتابه المعروف وهو : تهذيب الأخلاق ، وتطهير الأعلاق ، ، كما أنه تناول في كتابه : الفوز الأصغر ، كثيرا من المباحث الأخلاقية .

وقد ظل ابن مسكويه أثيرا في دولة بني بويه ، ينتقل من خدمة وزير إلى خدمة أمير أو ملك ، حتى مات بأصبهان سنة

الأخلاق عنده

الخلق وقبوله التغير :

يعرف ابن مسكويه الخلق بأنه : « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية ، وهذه الحال منها ما يكون طبيعياً كالذى تسوقه فطرته وجبلته إلى البذل أو الإمساك ، أو الجبن أو الشجاعة ونحوها . ومنها ما يرجع إلى العادة والتدريب كالذى يتعود على الصدق فى القول ، أو السخاء والبذل حتى يصير له ذلك خلقاً .

والخلق - عنده - قابل للتغير إما بسرعة أو ببطء ، يشهد لذلك الواقع ، وملاحظة انتقال الصبي الناشئ من حال لخال تبعاً للبيئة التى ينشأ فيها ، والتربية التى يلقاها - ولأن الخلق لو لم يكن قابلاً للتغير لآدى ذلك إلى إبطال قوة التمييز والعقل ، وإلى رفض السياسات كلها ، وترك الناس همجا مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصيغان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جداً ، (١) .

ولا شك أن هذا رأى الذى ذهب إليه ابن مسكويه هو رأى الحق الذى تقصده الشرائع ويؤيده العقل وإلا لما كانت هناك فائدة من إنزال الكتب ، وإرسال الرسل ، ولما كانت هناك ثمرة ترجى من وراء المواعظ والإرشادات .

(١) تهذيب الأخلاق ص ٢٥ وما بعدها .

النفس وخواصها :

يبين ابن مسكويه النفس وخواصها ، فيقول : إن النفس ليست جسماً ولا جزءاً منه ، ولا عرضاً له - لأنها لا تقبل التغير والاستحالة كما تتغير الأجسام وتستحيل ، فهي لذلك غير جسم ، وهي قابلة لجميع الصور وحاملة لها ، فلذا كانت غير عرض ، لأن الأعراض محمولة أبداً موجودة في غيرها ، ولا قوام لها بذاتها .

ومما تختص به النفس أنها تشوق إلى ما ليس من طبائع البدن ، فهي تشوق إلى ما يناسب طبيعتها من العلوم والمعارف المختلفة ، وتحرص على طلب هذه العلوم مع انصرافها عن اللذات الجسمية لأنها من جوهر غير جوهر الجسم .

قوى النفس وفضائلها :

وللنفس قوى ثلاثة ، ينشأ عنها ثلاث فضائل ، وهي :

١ — القوة العاقلة ، وينشأ عنها إذا اعتدلت فضيلة الحكمة التي هي وسط بين السفه والبله .

٢ — القوة الغضبية ، وينشأ عنها إذا اعتدلت فضيلة الشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن .

٣ — القوة الشهوية ، وتنشأ عنها إذا اعتدلت فضيلة العفة التي هي : وسط بين الشره والجود .

وباعتدال هذه القوى الثلاث وانسجامها تنشأ فضيلة رابعة ، هي : فضيلة العدالة .

وهذه الفضائل الأربعة تكون قسما من الفضائل ، تسمى :
« الفضائل الأخلاقية أو العملية » ، ويقابل هذا القسم قسم آخر من
الفضيلة يسمى : « الفضيلة الفلسفية » ، وهي فضيلة تناسب النفس
الناطقة . وتلك الفضيلة هي التشوف للمعارف والعلوم وطلبها ، لأن
كمال النفس الناطقة يجب أن يكون مناسبا لطبيعتها ، وذلك باستكمالها
بالعلوم والمعارف .

وأنت إذا رجعت إلى ما قدمناه في النفس وفضائلها عند أفلاطون ،
وإلى نظرية الأوساط عند أرسطو (١) أدركت الصلة بين رأييهما ،
ورأى ابن مسكويه .

السعادة :

يرى ابن مسكويه : أن السعادة ليست في اللذة الجسمية كما يذهب
إلى ذلك جماعة ممن يعتقدون أنهم على جانب كبير من أصالة الرأي
وحصافة العقل ، وهم لذلك يطلبون اللذة الجسمية بكل ما فيهم من
قوى ، ويعتقدون أن القوة الناطقة لم توهب لهم إلا لتكون مسخرة
لهم لجلب هذه اللذات . وابن مسكويه يصف هؤلاء بأنهم الرعاع
الجهال ، الذين إن زهدوا في الدنيا فإنما يكون زهدهم فيها على سبيل
المعاوضة والتجارة ؛ إذ أنهم يزهدون في الدنيا للحصول على لذة أكبر
في الجنة ، ولذا فإنهم يسألون الله هذه اللذات بكرة وعشيا .
وبعد أن يرفض ابن مسكويه أن تكون السعادة في اللذة الجسمية

(١) ارجع إلى ما سبق من كتابنا هذا ص ٨٢ .

على هذا النحو ، يقرر أن السعادة في الحكمة ، و (للحكمة جزءان : نظرى ، وعملى ؛ فبالنظرى يتمكن المرء من تحصيل الآراء الصحيحة ، ويصل إلى ما تتشوف إليه نفسه من حقائق ، فتسكن نفسه ، ويطمئن قلبه ، وتذهب حيرته ، ويظهر له وجه الحق ، فيكون له من ذلك لذة نفسية ، لاتعادها لذة أخرى ؛ وبالجزء العملى يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها) (١) ، ويرى ابن مسكويه أن الجزء العملى من الحكمة يوصل المرء إلى السكال الخلقى ، وهو الذى يكون من اعتدال قوى النفس ، وبذا لاتتغالب هذه القوى ولايبغى بعضها على بعض ، بل تتساند وتتساعد ، فتصدر عنها الأعمال منظملة مرتبة طبقا لإرشاد القوة المميزة ، وفى ذلك التفضيلة والسعادة التى يشعر بها كل جزء من النفس بعد أن انسجمت وصادتها العدالة (٢) .

فإذا أمكن للمرء أن يحصل لنفسه هذين السكالين ، أو الجزأين من الحكمة (فقد استحق أن يسمى فيلسوفا ، وقد سعد السعادة التامة) (٣) .

ومن وصل إلى هذه الدرجة من السعادة يحس أنه مقيم بروحانيته مع الملائة الأعلى مستنير بالنور الإلهى ، ويستوى لديه إقبال الدنيا

(١) الفوز الأصغر ص ٦ .

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٣٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٢ .

وإدبارها ، وصفوها وكدرها ، إنه لن يشعر لفراق حبيب بأسمى أو ألم ، إنه لا يعمل إلا ما يريد الله ، ولا يختار إلا ما يقربه إليه ولا يختار الله ونفسه فيميل مع الشهوات وخذع الدنيا ومفاتها (١) .

وابن مسكويه يرى أن هذه السعادة الكاملة ستظفر بها النفس بعد مفارقة لها للبدن ، حين يصير لها وجود آخر أشرف من الوجود الإنساني في هذه الدنيا ، فينتد تدرك نفسه أن هذه السعادة الآخوية لا تعادها سعادة أخرى .

نظرته إلى حياة الجماعة :

وابن مسكويه ينفر من حياة العزلة ، ويرى أن الخيرات الممكنة لا تنافي لمن — ينفرد بنفسه ، فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبعوتهم ، إذ الإنسان مدني بطبعه ، أى أنه لم يخلق خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء ، فهو محتاج إلى عونهم له ، وتعاضدهم إياه ، (فمن العدل إذن أن نعين الناس بأنفسنا كما أعانونا ، ونبذل لهم عوض ما بذلوا لنا) (٢) .

ويرى ابن مسكويه : أن المحبة وجميع الفضائل لا أثر لها ولا فائدة منها في حياة العزلة التي يؤثرها الرهبان والفساك والمتوحدون الذين ينفردون بأنفسهم وهم مخدوعون ، إذ يظنون أنهم من أهل الخير وهو منهم براء .

(١) تهذيب الأخلاق ص ٧٠ و ٧١ .

(٢) الفوز الأصغر ص ٦٤ .

ولاهمية الاجتماع في حياة الفرد دعا الإسلام إليه في مناسبات عدة . وما الدعوة إلى صلاة الجماعة وجعلها تفضل صلاة الفرد بدرجات ، وما الدعوة إلى صلاة الجمعة التي يجتمع الناس فيها اجتماعات أسبوعية منظمة ، بل وما الدعوة إلى اجتماع المسلمين في البلاد المقدسة لأداء فريضة الحج إلا لفتنا للأنظار إلى أهمية الجماعة وترغيبا للناس فيها ، وإن الشريعة الإسلامية لو فهمت كما ينبغي أن تفهم لكانت خلقا رفيعا ، أساسه محبة الإنسان لأخيه الإنسان .

وابن مسكويه لا يألف حياة الزهد والتقشف ، بل يرى أن الإنسان لا بد له أن يتناول من الغذاء ما يقوى به حياة البدن ، وأن يأخذ من اللباس ما يحفظ به الجسد ، ويدفع عنه الحر والبرد ، ويظهر به بين الناس بمظهر الكرامة الذي يليق به كإنسان ، بعيدا عن الشح والتقتير .

وما تقدم ترى أن ابن مسكويه يجمع آراءه الخلقية من أشنات المذاهب الفلسفية الإغريقية ، فهو يأخذ من سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، ويمزج ذلك كله بتعاليم الشريعة الإسلامية وآدابها ، وأنه بعيد عن التصوف والرهبانية ، وأنه يميل إلى الروح العملية المعتدلة ، ولم يجعل اللذة أمرا مقصودا بحيث تطلب لذاتها ، فهو لذلك يعد من الفلاسفة الإسلاميين الذين لهم في علم الأخلاق مكانة سامية ، ومقام مرموق .

الغزالي

نسبه وحياته :

هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي ، ولد في (طوس) سنة (٤٥٠ هـ - ١٠٥٥ م) من أسرة فارسية فقيرة ، كانت قبل ذلك تقطن بلدة (غزالة) إحدى ضواحي طوس ، وإلى هذه البلدة ترجع نسبته .

وقد ابتدأ يتعلم العلوم في إحدى مدارس طوس ، فبز جميع أقرانه وتفوق عليهم ، ثم رحل في طلب العلم إلى (جرجان) ، فدرس على أبي نصر الإسماعيلي ، أشهر علمائها إذ ذاك ، ثم رحل بعد ذلك إلى (نيسابور) حيث تلقى فيها الفقه ، والأصول ، وعلم الكلام ، على إمام الحرمين ، ورافقه فيها حتى توفي هذا الأخير في سنة ٤٧٨ هـ ، وقد كان هذا العصر الذي قضاه الغزالي في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع أثناءه في المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة ، وطريق الرد عليهم ، وفي هذا العصر بدأ يكتب ويؤلف بدرجة تلفت النظر ، وفي هذا العصر انخصب عرفه نظام الدولة وزير السلطان ملك شاه السلاجوقي ، فأكرمه وسهل له سبل المعيشة ، ووكل إليه إدارة المدرسة النظامية سنة ٤٨٤ هـ .

وفي سنة ٤٨٧ هـ كلفه الخليفة المستظهر أن يكتب ضد الإسماعيلية ، فأجابه إلى طلبه ، وكتب في ذلك ثلاث رسائل ، حل فيها على آرائهم ،

ومعتقداتهم حملة قاسية تدل على أنه كان قد تعمق في دراسة مذاهبهم ، واستبطان خفايا عقيدتهم ؛ وهكذا كان شأنه دائما لا يكتب في هدم عقيدة من العقائد أو نقد مذهب من المذاهب إلا بعد التعمق والتثبت مما يكتب فيه ، ولذا فهو يقول عن نفسه في كتاب المنقذ من الضلال (١) :
 « ولم أزل في عنفوان شبابي منذ اهدت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين . أفتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأفتحم كل ورطة ، وأنفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع بطلانه . ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبدا إلا وأزصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأنجس وراه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته ، وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى ، وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانحسرت عنى العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا . »

(١) راجع ص ٣ من الكتاب المذكور .

لقد تألق نجم الغزالي وهو يزاوِل مهنة التدريس بالمدرسة النظامية ، وأحرز المجد العظيم ، والشهرة الفاتكة ، ولكنه لم يلبث أن أحس بحاجة ملحة إلى العزلة ، وسمع نداء خفيا ينبعث من جوانحه ، ويدعوه إلى ترك كرسى التدريس ، فاستجاب لهذا النداء ، واعتزل التدريس ، وهجر الأهل والأصدقاء ، وارتحل إلى دمشق ، فاعتكف في مسجد الأمويين . وأخذ يحرر بعضا من مؤلفاته ، ويقضى أكثر أوقاته في مثناة بهذا المسجد (١) ثم ارتحل إلى بيت المقدس ، فاعتزل هناك في مسجد الصخرة ، وبعد أن زار قبر الخليل إبراهيم سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج ، ثم اتجه بعد ذلك في رحلة إلى بلاد المغرب لكنه لم يتم رحلته ، بل إنه عندما وصل إلى مدينة الإسكندرية قفل راجعا إلى طوس ، فأقام بها معتكفا متنسكا ، وعاش عيشة التصوف والزهد ، وأكب على التأليف ، وكانت غايته منه إظهار فضل الإسلام على غيره من الأديان وعلى الفلسفة ، ولذا سمي « حجة الإسلام » و « زين الدين » .

وظل هكذا حتى دعاه السلطان إلى بغداد ليتولى إدارة المدرسة النظامية من جديد ، فلبى دعوته ، وفي هذا الوقت نشر أهم كتبه وأرقاها ، وهو كتاب : (إحياء علوم الدين) الذي كان قد صنفه إبان رحلته الطويلة ؛ لكنه لم يلبث أن ترك المدرسة النظامية مرة أخرى طالبا الحياة الروحية ، حياة النسك والزهد والتصوف .

(١) تعرف هذه المثناة إلى الآن باسم المثناة الغزالية .

وأخيرا عاد إلى طوس مسقط رأسه ، وبني بجوار منزله مدرسة للفقهاء ، ومارى للصوفية ، وقضى بقية أيامه في العبادة والتأمل ، حتى مات سنة ٥٠٥ هجرية .

والغزالي من الفحول المعدودين من أعلام الفكر العربي الإسلامي ، ومن أئمة البحث والنظر ، ومن أكابر متكلمي الأشاعرة وفقهاء الشافعية ، ومن أشهر الأعلام والمؤلفين في شتى نواحي العلوم والمعارف .

مؤلفاته :

لقد كتب الغزالي مؤلفات كثيرة في الفقه ، وأصول الفقه والإلهيات ، والفلسفة والأخلاق ، والتصوف ، وغير ذلك ، وقد أوصل بعض الباحثين عددها إلى سبعين مؤلفا ، والبعض الآخر إلى مائة ؛ وقد طبع أكثر كتبه ، ولا يزال بعضها مخطوطا في دار المكتب المصرية ، وفي مكتبات متفرقة في أوروبا . . . ومن أشهر كتبه في الفلسفة كتاب : مقاصد الفلاسفة ، وكتاب نهافت الفلاسفة ، وكتاب المضمون به على غير أهله ، وكتاب المنقذ من الضلال ، ومن أشهر ما كتبه في الدين والأخلاق والتصوف ، كتابه المشهور المسمى بكتاب : (إحياء علوم الدين) . . . وهاك كلمة موجزة عن هذه الكتب :

كتاب مقاصد الفلاسفة : يعد هذا الكتاب توجيها للجوانب الفلسفية ، فقد بسط فيه الغزالي المنطق ، والطبيعة ، دون أن يتعدفيا بسط عن مذهب المشائين ، كما عرفه الفارابي ، وابن سينا ، ونراه

في هذا الكتاب يعرض مذاهب هؤلاء الفلاسفة عرضاً محايداً ، من غير اشتغال بتمييز الغث من السمين ، والحق من الباطل ؛ وغرضه من ذلك أن يوضح للقارئ آراء الفلاسفة وأفكارهم ، حتى يكون ذلك تمهيداً لنقدم ومها جنتهم في كتاب ألفه فيما بعد ، وهو :

كتاب تهافت الفلاسفة : وفي هذا الكتاب يتناول الغزالي النظريات الفلسفية التي هي في نظره خاطئة ، فيبسطها بفصاحة ولباقة ، قل أن يوفق إلى مثلها صاحب النظرية نفسه ، ثم يسوق براهينها في وضوح وجلاء وأمانة ؛ فإذا ما انتهى من ذلك كله ، ووضع النظريات موضع الملموسات ، أخذ يوجه إليها من سهام النقد ما يهدم به حججها أو يضعفها على أقل تقدير ، وبهذا يتم له ما يريد من إبطالها أو نزع الثقة بها .

وقد هاجم الغزالي في هذا الكتاب ، الفلاسفة في عشرين مسألة ، منها ست عشرة مسألة فيما وراء الطبيعة ، وأربع في الطبيعة ، وحكم الغزالي على الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل قرر أنهم أنكروا بها ما علم من الدين بالضرورة (١) ، ورماهم بالبدعة في سبع عشرة مسألة ؛ ومسائل هذا الكتاب تتلخص فيما يلي :

- ١ — قولهم بقدم العالم .
- ٢ — قولهم بأبدية العالم .
- ٣ — تضليلهم في قولهم بأن الله فاعل العالم وصانعه .

(١) راجع هامش ص ٢٦٥ من كتابنا هذا .

- ٤ - عجزهم عن الاستدلال على وجود اصانع للعالم .
- ٥ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد .
- ٦ - اتفاقهم على استعالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للبدا الأول .
- ٧ - قولهم : بأن الأول لا يجوز أن يشارك غيره بجنس ويفارقه بفصل .
- ٨ - قولهم : إن وجود الأول بسيط .
- ٩ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم .
- ١٠ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول مبدأ وعلّة .
- ١١ - عجز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى عن إثبات ما يرى .
- ١٢ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن البارى يعلم ذاته .
- ١٣ - قولهم : بأن الله لا يعلم الجزئيات .
- ١٤ - قولهم : إن الأفلاك حيوانات مطيعة لله تعالى بحركاتها الدورية .
- ١٥ - قولهم : بأن الأفلاك قوى تحركها وغايات تتجه إليها .
- ١٦ - قولهم : بأن النفوس الفلكية مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم .
- ١٧ - قولهم : بضرورة اقتران المسببات بالأسباب .
- ١٨ - عجزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الإنسان جوهر روحانى قائم بنفسه .
- ١٩ - قولهم : بأن النفس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية .

٢٠- إنكارهم لبعث الأجساد .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن مهاجمة أبي حامد للفلاسفة لم تقتصر على النظريات التي اعتقد بطلانها ، بل هاجمهم في نظريات هو مؤمن بصحتها ، ولكنه أراد أن يثبت عجزم عن التدليل على صحة ما يدعون ؛ ومن ذلك مسألة جوهرية النفس البشرية ، فإنه هاجمهم فيها مع إيمانه بصحة آرائهم ، واعترافه بهذا الإيمان في قوله : « وليس شيء مما ذكره يجب إنكاره في الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها ، وإنما زيد أن نعارض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ببراہین العقل ، ولسنا نعارض اعتراض من يبعد ذلك عن قدرة الله تعالى ، أو يرى الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فنطالبهم بالأدلة ، ^(١) .

ومن المسائل التي هاجمهم فيها وهو مؤمن بصحتها مسائل : وحدة الباري ، وكونه صانع العالم ومنشئه ، وكونه يعلم ذاته ، وكونه ليس بجسم ، وما شاكل ذلك فهو يهاجمهم في هذه المسائل لبيان عجزم عن إقامة الأدلة العقلية ليضامنوا من كبرياتهم ، ولينزلوا من قداسة العقل التي يؤمنون بها .

ومما يجدر ذكره أن مهاجمة الغزالي كانت تتجه أكثر ماتتجه إلى مؤلفات ابن سينا ، تلك التي كانت لها منزلة عظمى في ذلك الوقت ،

(١) انظر ص ٧١ من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي .

لأنها تمثل الروح الفلسفية الحقة ، لذلك حمل عليها الغزالي حملة شعواء في كتابه : « تهافت الفلاسفة » ، تلك الحملة التي زلزلت كيان الفلسفة ، وهزت ابن رشد فيما بعد ، وحملته على الدفاع عن الفلاسفة بذلك الأسلوب العنيف الحاد في كتابه : « تهافت التهافت » .

أما كتاب المصنوع به على غير أهله : فقد طبع في مصر سنة ١٣٠٩ هـ ، في مجموعة ، ومنه نسخ في دار الكتب المصرية بالقاهرة ، وبعض المكتبات الأوربية في برلين ، وباريس ، وغيرهما ، وعلى هذا الكتاب اعتمد خصوم الغزالي في رميه بالذبذبة وعدم الإخلاص في كل ما كتبه ضد الفلاسفة ، إذ ادعوا أنه ذكر في هذا الكتاب ما يفيد أنه يؤمن بما آمن به الفلاسفة من أزلية العالم ، وعدم علم الباري بالجزئيات ، وحياة الأفلاك ، ومعرفة النفوس الفلكية بما يجري في الكون ، وغير ذلك مما يأخذه على الفلاسفة في كتابي : التهافت ، والمنقذ من الضلال ؛ حتى لقد قال ابن رشد - وهو أحد خصوم الغزالي - : « إن الغزالي أشعري مع الأشعريين ، وصوفي مع الصوفية ، وفيلسوف مع الفلاسفة ، وهو يتظاهر بمهاجمة الفلاسفة مع أنه في أعماق نفسه غير مختلف معهم » ^(١) ،

أما كتاب « المنقذ من الضلال » : فقد هاجم الغزالي فيه أيضا الفلاسفة مهاجمة عنيفة ، وقسمهم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول الدهريون : وهم عنده طائفة من الأقدمين جحدوا

(١) مذكرات الدكتور غلاب في الفلسفة العامة ص ١٩٥ نقلا عن - مارك ص ٣٧٩ ، وما يعقبها .

الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من نطفة ، والنطفة من حيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة .

وانقسم الثاني ، الطبيعيون : وهم في رأيه قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوانات والنباتات ، وأكثروا الخوض في علم تشریح أعضاء الحيوانات ، فأروا فيها من عجائب صنع الله ، وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ، ولا يطالع التشریح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكال تدبير الباني لبنية الحيوان ، لاسيما بنية الإنسان ، إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ؛ ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، فحسدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والقيامة والحساب ، فلم يبق للطاعة عندهم ثواب ، ولا للمعصية عقاب ، فانتحل عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام ، وهؤلاء أيضا زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله وبالرسول واليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وإن آمنوا بالله تعالى وبصفاته .

والقسم الثالث الإلهيون : وهم في نظره : المتأخرون منهم مثل

سقراط ، وهو أستاذ أفلاطون ؛ وأفلاطون ، وهو أستاذ
أرسطو طاليس ؛ وأرسطو طاليس هو الذى رتب لهم المنطق ، وهندب
العلوم ، وخر لهم ما لم يكن مخمرا من قبل ، وأنضج لهم ما كان جفا من
علومهم ، وهم بحملتهم ردوا على المصنفين الأولين من الدهرية ،
والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم (وكفى
الله المؤمنين القتال) بتقاتلهم ، ثم رد أرسطو طاليس على أفلاطون
وسقراط ، ومن كان قبلهم من الإلهيين ردوا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن
جميعهم ، إلا أنه استبقى أيضا من ردائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزاع منها
فوجب تكفيره وتكفير متبعيه من المتفلسفة الإسلاميين : كابن سينا
والفارابى وأمثالهما ؛ على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد
من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس
يخلو من تخليط وتخييط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ، ومن
لا يفهم كيف يرد أو يقبل ؟ .

ومن أهم ما يلفت النظر فى هذه النصوص ؛ أن الغزالى وفق إلى ما لم
يوفق إليه الفارابى من معرفة الفرق بين فلسفتى أفلاطون وأرسطو ،
ومن الإيقان بأنها كانا خصمين فى مذهبهما ، وأنه قد وقع بينهما نضال
فى أصول المذهبين لدرجة أن أرسطو قد رد على أفلاطون ، بعكس
ما فهم الفارابى من أن أفلاطون يتفق فى فلسفته مع أرسطو ، ولذا فإنه
قد وضع كتابا فى (الجمع بين فلسفتى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو) .
هذا وإن الغزالى وإن أصاب فى فهم أن أفلاطون وأرسطو خصمان

في مذهبيهما إلا أنه قد أساء فهم سقراط وأفلاطون كل الإساءة .
لأن سقراط لم يأخذ عليه أحد إلى الآن من مؤرخي الفلسفة الذين
يعتد بهم أية هفوة في آرائه في الألوهية، وخلود النفس، والحياة الأخرى ؛
وكذلك أفلاطون إذا استثنينا ما لى التناسخ وصنع الأفلاك للأجسام
التي نسبتا إليه ، لم يؤخذ عليه شيء في مذهبه الإلهي ؛ على عكس
أرسطو الذي شهدت كتبه الحقيقية بأن العالم لاصانع له ، وبأن الإله
لم يزد على أنه محرك أول ، وبأنه لا يعلم شيئا عن العالم مطلقا ، وبأن النفس
لا تحيا ألبتة حياة شخصية بعد موت الجسد ... الخ ما علمته من فلسفته مما
يبناه في حينه ، ورد عليه فيه تلاميذه ومعاصروه (١) .

أما كتاب إحياء علوم الدين : فهو من أهم الكتب في الدين
والأخلاق والتصوف ، وقد ألفه الغزالي بعد أن انتهى من تأليف
كتابه : مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، فقد أبطل هذا الأخير
آراء الفلاسفة أو شكك الناس فيها ، وبعد أن تم له ذلك ، أراد أن
يبين للناس طريق الحق وسبيل الخير والنجاة ، وأن الحق هو ما جاء به
الدين ، وأنه لانيحة في الآخرة إلا لمن تمسك بأهدابه ، وقد سماه بهذا
الاسم : « إحياء علوم الدين » ، ليبين أن الفلاسفة قد هدموا الدين
وأماؤه ، وقوضوا أركانه بآرائهم التي أروخها الغزالي في كتابه :
مقاصد الفلاسفة ، ولذا فقد عني الغزالي بهدمها في كتابه : تهافت الفلاسفة ،
فلما تم له ذلك ألف كتاب « إحياء علوم الدين » ، حتى يجتمع الناس على
ما جاء فيه من عقائد ، وتشريعات ، ومعاملات ، أساسها الإسلام ، الذي

يعتبر هذا الكتاب إحياء لما اندرس من تعاليمه .

ويتكون كتاب الإحياء من أربعة أجزاء ، ينقسم كل منها إلى عشرة كتب ، وقد عالج فيه الغزالي آداب الدين ، والأخلاق ، والترية ، والتصوف ، معالجة قيمة ، وقد ترجم منه المستشرقون أجزاء إلى لغاتهم ، وكتبوا تحليلات وتعليقات لأجزاء أخرى ، كما عني به العلماء في العالم أجمع ما بين شرقيين ومستشرقين مما يدل على أهمية هذا الكتاب ، وعظيم منزلته بين العلماء والباحثين والناقدن أيضا ،

وللغزالي غير ما ذكرنا مؤلفات كثيرة في العلوم المختلفة ، ولا يسمح المجال بذكرها هنا - وإذا فإننا نكتفي بما قدمناه لك بما ألفه في الفلسفة ، والدين ، والأخلاق ، والتصوف .

النضال بين الغزالي والفلاسفة :

وما تقدم ترى أن الغزالي قد ناصب الفلاسفة العداء ، ونازلهم أشد منازلة ، ورممهم بالغرور والكفر ، على أن الغزالي لم يكن أول من ناضل الفلاسفة وناوأم في آرائهم . بل إن هذا النضال يرجع إلى مبدأ ظهور الفكر الإغريقية بين البيئات الإسلامية ، فقد ناضلهم الأشعري من قبل ، واشتغل بالرد عليهم ، غير أن هذه الردود لا تعد شيئاً مذكوراً إذا قيست بردود الغزالي عليهم ، وقد كان هذا أمراً طبيعياً ما دام أن ممثلي الفلسفة في عهد أبي الحسن الأشعري كانوا بعض تلاميذ الكندي الخافقين ، أما خصم الغزالي فقد كان شيخ فلاسفة العرب الرئيس ابن سينا ، وفوق ذلك فالفلسفة في عهد أبي الحسن الأشعري كانت لا تزال لجة ولم تكن قد استوت على سوقها بعد ، بعكس ما صارت إليه من النضج والقوة في عهد الغزالي

وقد استمر النزاع بين المتكلمين والفلاسفة منذ عهد الأشعرى ، وكان النضال بين الفريقين يتمثل حيناً في مجادلات عامة في الأسواق والميادين ، وحيناً في مناظرات بين الفريقين أمام الخلفاء والأمراء ، وطوراً في رسائل يبعث بها بعضهم إلى بعض ، أو كتب يفسخونها ويمرضونها في المكتبات العامة .

وفي الحق إن هذا النضال كان له ما يبرره من كلا الطرفين ؛ لأن الفلاسفة كانوا يرون أن المتكلمين الشديدي المحافظة يضعون بمجمودهم حاجزاً حصيناً بين العقل والدين من جهة ، وبين العقل والرقى الطبيعي من جهة أخرى ؛ ولأن المتكلمين كانوا يعتقدون أن في هذه الحرية الواسعة التي يستريحها الفلاسفة لأنفسهم في النظر ، وفي تلك الثقة القوية التي يمنحون عقولهم إياها خطراً داهماً على الدين ، لأن العقل في رأيهم قاصر عن إدراك أسرار الدين ، وفوق ذلك فهو قد يضل وينخدع كما هو ديدنه ، فتكون الطامة الكبرى على الدين ومعتقيه . ويرى البارون كارادى فو : « أن الذي زوع المتكلمين هو أنهم رأوا الفلاسفة يحيطون من شأن الوحي ، ويسوون به الفلسفة الإغريقية ، (١) .

فلما جاء الغزالي ركز هجومه على الفلاسفة وشنع عليهم ، وألب ضدّهم العامة والخاصة ؛ فزول كيّان الفلسفة ، وجعل الأرض تهتز تحت أقدام الفلاسفة ، وكان لهذا الصنيع من الغزالي رد فعل عنيف

(١) راجع الفلسفة العامة للدكتور غلاب ص ٢٠٤
(٢٠ - في الفلسفة الإسلامية)

ظهر أثره عند ابن رشد فيما بعد مما أتينا بطرف منه فيما سلف عند الكلام على ابن رشد .

تعقيب على موقف الغزالي من الفلاسفة :

لم يكن الغزالي أول ناقد في الإسلام ، بل إن حركة النقد قد نبئت بين المسلمين منذ قام أول حزب في الإسلام ، وقد رأيت مما تقدم أن الأحزاب من خوارج وشيعة وغيرهم كانت يهدم بعضهم بعضا ويعمل كل منهم معوله في بزيان خصومه بما يستطيع من قوة وجهد ، ولكن هذه الحركات الناقدة كلها لم تصطبغ إحداها بصبغة النقد الفنى الصحيح ، ولم يتوفر فيها النهج الكافى وإنما كانت محاولات ناقصة ، لأن كل ناقد كان واقعا تحت تأثير مذهب معين ، وغاصعا له ، وغالبا كان يوجه نقده إلى الحزب المقابل معرضا عما سواه ، وكثيرا ما كان الناقد يوجه ضربته دون هدف ، ولا يعنيه منه سوى النقد لوجه النقد لا غير ، لأن الجماعة الإسلامية كانت أشبه بخلية نحل كثيرة الدوى والأزب ، وقد اختلطت المسالك ، وتعددت الاتجاهات ، وكادت معالم الأهداف تتلاشى ، واستمر الوضع على هذا النحو حتى جاء الغزالي فبدأ محاولة ناجحة نسبيا فى النقد بكتابه : (تهافت الفلاسفة) الذى عقب عليه ابن رشد فيما بعد ، وعارض كتاب الغزالي هذا بكتابه آخر سماه : (تهافت التهافت) .

ولكن هل نجح الغزالي فى مهاجمة للفلاسفة نجاحا تاما ؟ وهل وصل إلى هدفه من تحطيم آراء الفلاسفة ؟ الواقع أن الغزالي لم يصل

إلى هدفه ، ولم ينجح نجاحا كاملا ، ويرجع ذلك للأسباب الآتية :

أولا : لم يسلك الغزالي منهجا واحدا في حياته يلتزمه ويمير عليه بل كان متقلبا ، فهو - كما يحدثنا في كتابه المنقذ من الضلال - كان في أول أمره معجبا بالفلسفة الإغريقية ، ومن دعائها ، ثم عاد فنقدها ، ونقدها يحمل ضمنا نقده للفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمين ، ولكنه لم يكتف بذلك بل ثنى بنقد الفلسفة الإسلامية ودعائها نقدا صريحا ، ثم انتهى به الأمر إلى الارتقاء في أحضان التصوف ، ومن ثم فقد الغزالي عنصر الاحتياط لنفسه ، وذلك من أهم ما يعنى به الناقد البصير ، وبالتالي فقد عنصر الثقة التي يجب أن تتوفر للناقد حتى يستطيع أن يؤثر فيمن يقرأ له ويستمع إليه ؛ إذ كيف يؤمن الإنسان بداعية متقلب غير ثابت ، بل كيف يأمن له وقد رأى ذبذبته وعدم ثباته على حال .

ثانيا : كان الغزالي متأثرا بمذهب الأشاعرة ، بل كان من دعائه ، والناقد ينبغي أن يكون محايدا ، أو على الأقل ينبغي أن ينتسب إلى مذهب متفق عليه أو قريب من ذلك ، ولم يكن مذهب الأشاعرة كذلك على الرغم من ادعائهم موافقته لمذهب السلف ، ولذلك لم يصل الغزالي إلى نتيجة حاسمة ، لأنه كان ينظر من زاوية خاصة ، ويتأثر بأسلوب معين ؛ وفوق ذلك فقد كان المذهب الأشعري الذي تأثر به الغزالي يقوم على التوفيق والانتخاب ، فكثرت فيه الخلطة وعدم الانسجام .

ثالثا : لم يأت الغزالي في نقده بجديد أكثر من أن فريقا كان يهاجم فريقا ، ولا شك أنه سبق بذلك ، فهو لم يدع الناس إلى جديد ، بل كان كل عمله أنه دعاهم إلى مذهب الأشاعرة ، ومذهب الأشاعرة كان في وقته معروفا منتشرا وليس هناك معنى لأن يترك إنسان مذهبه الذي يعتنقه لمجرد أن إنسانا ما يدعو إلى ترك هذا المذهب ، واعتناق مذهب آخر قد كفر به واعتنق غيره ، بدون أن يكون لذلك المذهب الذي يدعى إليه ميزات خاصة تغرى باتباعه وتحض عليه — ولم يكن مذهب الأشاعرة كذلك .

رابعا : انصب نقد الغزالي على اتجاه معين هو اتجاه الفلاسفة ، فهل كان يرى أن المعتزلة ، والشيعة ، والأشاعرة ، والماتريدية وغيرهم على حق ؟ وإذا كانوا كذلك فقيم اختلافهم إذن ؟

من أجل ذلك كله كانت حركة الغزالي في النقد ناقصة مضطربة ؛ ولعل عنده في ذلك أنه لم يسبق بمعارلة كبرى كذلك التي قام بها ، فكانت معالم الطريق لم تتضح عنده بعد ، وأن الفرص لم تسنح له كما صنعت لغيره مثل ابن تيمية الذي قام فيما بعد بحركة نقد شاملة ، كان لها أثرها وخطرها وصداها في الحوادث الإصلاحية التي أعقبت حركته .

الأخلاق عند الغزالي

الغاية من دراسة الأخلاق عنده :

يرى الغزالي أن الغاية من دراسة الأخلاق إنما هي تطهير النفس من أدران النقائص الخلقية ، وجعلها صالحة للتصوف ؛ ومن أجل هذا عني عناية فائقة بالصق الأخلاق بالتصوف ، فسمى الخول فضيلة ، وأثنى كثيرا على الإخلاص ، والصبر ، والاحتفال ، وهاجم الرياء ، والكبر ، والعجب في شيء من العنف ؛ وساق على قبحها من الآيات والأحاديث ، والآثار ما يصورها في أبشع الصور وأفظعها ؛ ولكن ليس معنى هذا أن الغزالي قعد عن وضع القواعد الأخلاقية كلا ، بل إنه تصرف في هذه النظريات تصرف الرجل العالم المثقف ، وأخرجها على صورة فذة ، مزج فيها الدين بالفلسفة وزجا بخيل للمطلع عليه أنه من طراز خاص لم يسبق إليه .

غير أن الناقد البصير المطلع على الفلسفة الإغريقية لا يجد عناء في رؤية أثر هذه الفلسفة في ثنايا المباحث الأخلاقية التي تناولها الغزالي بالشرح والتفصيل .

المقياس الخلقى عنده :

يرى الغزالي أن المقياس الذى يعرف به الخير والشر ، والحسن والقبح ، إنما هو الشرع وحده ، ولكنه مع ذلك لم يهمل العقل إهمالا تاما كما يرى أهل السنة ، بل إنه يضم العقل إلى الشرع ، لأن العقل

كالأس ، والشرع كالبناء ، وإن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس (١) ، وهو يصرح (بأن الداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالسكينة جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور) (٢) .

الخلق وقابليته للتغير .

يعرف الغزالي الخلق بأنه : « هيئة في النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية » ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئاً (٣) .

والخلق قابل للتغير ، بطريق مجاهدة النفس ورياضتها ، لا ينكر ذلك إلا كسلان استثقل جهاد النفس وهواها وزعاتها ، أو سيء الطبع أراد أن يلتزم لحاله عذرا فزعم أن الأخلاق لا تقبل التغير . ولو كانت الأخلاق لا تقبل التغير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (حسنوا أخلاقكم) ؛ وكيف ينكر هذا في حق الأدمى وتغيير طباع البهيمة يمكن ، إذ ينقل البازي من الاستيعاش إلى الأذى ، والكلب من

(١) معارج القدس للغزالي ص ٥٩ - ٦١

(٢) الإحياء طبع سنة ١٣٢٩ هـ ج ٢ ص ١٤

(٣) الإحياء ج ٣ ص ٣٩

شره الأكل إلى التأديب والإمساك ، والفارس من الجراح إلى السلاسة والانتقاد ، (١) .

والنفس بحسب فطرتها الأولى قابلة للخير والشر ، والذي يوجهها إلى الخير إنما هي التربية ، والقذوة الحسنة ، فقلب الطفل جوهره نفيسة ساذجة عالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما ينقش عليه ، ومائل إلى كل ما يمال إليه ، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه ، وسعد في الدنيا والآخرة ، وإن عود الشر وأهمل لإهمال البهائم شق وهلك ، (٢) .

النفس وقواها وفضائلها :

وهو يرى أن النفس الإنسانية جوهر مجرد عن المادة والصور الجسمانية ، وأنها تنقسم إلى عقل نظري به تكتسب العلوم والمعارف وتدرك الحقائق المختلفة التي بها تشرف النفس وتستكمل ، وإلى عقل عملي به يدرك المرء الخيرات في الأعمال ويسوم نفسه وأهل منزله وبلده .

والغزالي حين يذكر قوى النفس نراه متأثراً بالفارابي وابن مسكويه ، بل متأثراً بأفلاطون وأرسطو ، فهو يقسم النفس مثلهم إلى ثلاث قوى وهي : القوة العاقلة ، والقوة الشهوية ، والقوة الغضبية ، ويجعل لكل قوة من هذه القوى فضيلة خاصة بها كما يلي :

١ - فضيلة الحكمة : وهي فضيلة النفس الناطقة إذا اعتدلت ،

فهي وسط بين الخب ، والبله .

٢ - فضيلة العفة : وهي فضيلة القوة الشهوية إذا اعتدلت ، بأن تكون منقادة للعقل بسهولة ويسر ، حتى يكون انقباضها وانبساطها بأمره وإرشاده ، وهي وسط بين طرفين مردولين ، وهما : الشره ، والجود .

٣ - الشجاعة : وهي فضيلة القوة الغضبية إذا انقادت للعقل المتأدب بالشرع في إقدامها وإحجامها ، دفاعاً عن الدين أو العرض أو الوطن ونحو ذلك مما يقتضى الحمية ؛ وهي وسط بين طرفين مردولين ، وهما : التهور ، والجبن .

٤ - العدالة : وتنشأ من انسجام هذه القوى وانتظامها وخصوعها لما تأمر به القوة العاقلة ، بحيث لا تسير حسبما اتفق ، بل تكون منقادة للعقل ؛ فالعدالة جماع الفضائل كلها ، وهي الفضيلة العامة التي يعبر عنها بحسن الخلق ، وهي وسط بين الإفراط والتفريط ، هي اعتدال بين طرفين كلاهما مذموم .

ويرى الغزالي : أن معيار هذا الاعتدال هو الشرع والعقل معاً كما قدمنا لك ذلك عند كلامنا على المقياس الخاق .

السعادة :

يرى الغزالي أن السعادة ليست في اللذة ، وأن اللذة - حتى ولو كانت في جنة الفردوس مع ما فيها من الروح والريحان ، والخور والولدان ، وضروب المتع بما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت . ولا خطر على قلب بشر - لا تعد

سعادة إلا عند الجهال والعوام وقصيرى النظر .

بل إن سعادة الإنسان - بما هو إنسان - في إدراكه العقليات والأمر الإلهية على ما هي عليه (١) . . . هذه الأمور التي يقف العقل أمامها لا يملك إلا أن يتخيلها أو يتصورها نوع تصور .

إن سعادة الإنسان في أن يصل إلى الكمال الخاص بنوعه ، وهو الكمال الذى يتناسب مع الإنسان ، وماركب فيه من العقل ، ذلك الكمال هو أن تنتقش نفسه بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها كأنها هي ، وذلك بأن تصير النفس عالما عقليا مرتسمة فيه صورة العالم ونظامه : المحسوس منه والمعقول ، أى أن تستوفى هيئة الوجود كله لا يشذ عن علمها به علما حقا شئ منه .

وهذه السعادة أو الخير الأعلى قد تكون في هذه الدنيا على سبيل التدور لمن سلك إليها طريقها ، وجعل نفسه أهلا لإدراك هذه الحقائق العالية ، فتفيض عليه من الله كما فاضت على الأنبياء ، والأولياء ، والصديقين ؛ وفضيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهو عين السعادة التى للنفس بعد الموت ، (٢) .

وهو يرى أن طريق الوصول إلى هذه السعادة إنما هو العمل والعلم ؛ فالعمل يطهر النفس ، ويزيل عنها مالا ينبغي أن يسود عليها من الشهوات التى تزين لها حب الدنيا وزينتها ، فتعوقها عن الوصول

(١) ميزان العلوم للغزالي ص ١٥

(٢) الميزان ص ٣٣

إلى غايتها من الكمال ، وأما العلم فلتحصيل ما لا بد منه لهذا الكمال .
وباشتراط الغزالي العلم للوصول إلى السعادة يكون قد خالف
بعض المتصوفة الذين يرون أن طريق السعادة إنما هو الاستعداد من
المريد ، والترصد ، والانتظار لفيض الله ، وبهذا - لا بالتعلم - انكشفت
الأمور للأولياء ، والأنبياء ، وسعدت نفوسهم بنيل كمالها
الممكن لها .

زهده وتصوفه :

كان الغزالي زاهدا متصوفا ، ولكنه لم يترك نفسه تنجرف بتيار
الزهد المبالغ كما جاء في المسيحية ، بل لقد عاش مع الناس ، وخبر
دينام ، وأصاب منها حظا ليس بالقليل ، وعرف الدال قدره ، وأنه
يتوسل به لأسباب الحياة ، ولهذا لم يخسه حقه ، وإنما وضع للناس
حدودا في إرضاء شهواتهم ليس من الخلق ، ولا من رياضة النفس ،
تعدّيها سواء أكان ذلك في المأكل ، أم في الملبس ، أم في المسكن .

ففي المأكل الحد الوسط ثلث البطن من الطعام الوسط في نوعه ،
وما زاد على ذلك فبطنة يأبأها الشرع ؛ وفي الملبس أدناه ما يستتر
العورة ، وأوسطه يختلف حسب منزلة الشخص وحاله ، من تنعم
وترف ؛ وفي المسكن الحال الوسط أن يكون الإنسان حجرة خاصة
لا يزاحم فيها ، حتى يستطيع الخلوة بنفسه متى أراد ، ومجاورة هذا
الحد لإقبال على الدنيا ، واشتغال بها ، واقتتان بزيقتها ، وابتعاد عن
طريق السعادة .

والغزالي يكثر من الاستشهاد بالآيات والأحاديث ؛ فمن الآيات قوله تعالى : (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لهم لنبلوهم أيهم أحسن عملا) ؛ والغزالي يرى أن المعنى : أيهم أزهد فيها ، فوصف الزهد بأنه من أحسن الأعمال ؛ ومن الأحاديث قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا رأيتم العبد وقد أعطى صمتاً وزهداً في الدنيا فاقربوا منه فإنه يلقي الحكمة » ، وقوله : « إذا أردت أن يحبك الله فازهد في الدنيا » . إذ أنه بهذا جعل سبباً للعبادة التي ترقى بمن حظى بها أعلى الدرجات (١) :

طريقة تهذيب الخلق :

ويرى الغزالي أن أقوم طريق تهذيب الخلق واكتساب الفضائل إنما هي المجاهدة والرياضة ، ويعنى بها حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب ، فمن أراد أن يحصل لنفسه خالق الجود تكلف فعل الجواد ؛ وهو بذل المال . ولبت يطالب به نفسه ويواظب عليه حتى يصير ذلك طبعاً له ، ويسهل عليه ، وبذلك يصير جواداً . وكذلك من أراد أن يحصل خلق التواضع وقد غلب عليه الكبر ، فعليه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة طويلة مجاهداً نفسه حتى يصير ذلك خلقاً له ، وهكذا تحصل له جميع الأخلاق المحمودة بهذه الطريقة .

(وبعد) فانت ترى أن الغزالي كان قدنا من أفذاذ المسلمين ، وأحد
أفحول الأعلام ، الذين عرفهم الإسلام مدافعين عنه ، ومناخين في
سبيله ، وأنه من المصلحين الذين أجادوا التأليف في أصول الإسلام
وفروعه ، وأنه وإن تأثر في الأخلاق بمن سبقه من الفلاسفة والمتصوفة
فقد صهر ما أخذه عنهم بعقله الجبار ، حتى صارت أبحاثه الخلقية ذات
طابع خاص ، وتفوذ قوى لم ينل منه الزمن .

ابن خلدون

نسبه :

هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد الحسين بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون ، الحضرمي الكندي ، فهو عربي الأصل يتصل نسبه بقبيلة كندة العربية ، ومن أجداده : وائل بن حجر الصحابي الذي وفد على النبي صلى الله عليه وسلم ، فبسط له رداءه ، وأجلسه عليه ، ودعاه .

هاجر جده (خلدون) بفتح الخاء من المشرق في جماعة من قومه أهل حضرموت إلى بلاد الأندلس ، ونزلوا في مدينة (إشبيلية) ، وكانت لأهل فيها زعامة ورياسة ، واسكن أهلهم لم يستمروا في مدينة (إشبيلية) بل انتقلت أسرته إلى شمال إفريقيا بسبب فتنة قامت في بلاد الأندلس ، واستقر جده (محمد) بمدينة تونس ، وانتظم في هيئة الدولة ، وكان السلطان أبو يحيى إذا خرج من مدينة تونس يستعمله عليها ، واسكن ابنه (محمدا) ، وهو والد ابن خلدون ، عدل عن مسلك أبيه في السياسة وخدمة الدولة ، وآثر دراسة العلم ، ومجالسة الأدباء ، حتى أصبح معدودا في زمرة العلماء ، المشهود لهم بالأدب والفن .

مولده ونشأته :

مولد عبد الرحمن بن خلدون في مدينة (تونس) في غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ في بيت من بيوت العلم والأدب ، وكانت نشأته في هذا

البيت مما ساعد ذكاه الفطرى على أن يتقد ويشتمل بشدة ، وأن يجعل نفسه القوية تزكو وتقترب من الهمم الكبيرة ، وكانت مدينة (تونس) فوق ذلك تموج بالعلماء فى كل فن ، والعلوم فيها زاهية مزدهرة ، وسوق الأدب نافقة ، فأقبل ابن خلدون ينهل من هذه العلوم فتلقى العلم على أيه أولا ، حفظ القرآن ، وتعلم كثيرا من فنون الأدب ثم أقبل على مجالس العلماء الراشدين فى عصره ينقل منهم ، ويأخذ عنهم ، ويغذى نفسه بعلومهم ، وما أن وصلت سنة العشرين حتى نجحت عبقريته ، وطلبه السلطان أبو إسحاق أن يكون معه فى بلاطه ، ويكتب له العلامة (١)

مكث ابن خلدون فى بلاط أبي إسحاق بعد تقليده رسم العلامة مدة من الزمن ، ثم غادر تونس متنقلا من بلد إلى آخر ، حتى اتصل بسلطان (فاس) ، السلطان : أبو عنان ، وكان مجلس هذا السلطان حافلا بالعلماء الأجلاء ، فاختار ابن خلدون للكتابة والتوقيع بين يديه وكان ذلك فى سنة ٧٥٥ هـ ، ولكن ابن خلدون كان كارها لهذا العمل متألما منه وفى ذلك يقول : فتحملت هذا العمل على كره منى ؛ إذ كنت لم أعهد مثله لسلفى .

أقام ابن خلدون عند السلطان أبي عنان ما شاء الله له أن يقيم ،

(١) العلامة هى : (الحمد لله والشكر لله) تسكتب بالقلم الغليظ بين اليسالة ، وبين ما بعدها من مخاطبة أو مرسل ، وهذا هو بدء اشتغال ابن خلدون بالسياسة .

حتى وشى به الواشون ، وأوقع به الحامدون عند السلطان فسجنه ، ولم يخرج من السجن إلا بعد وفاة السلطان .

ثم مكث بعد ذلك مدة في بلاد إفريقية ؛ انتقل بعدها إلى الأندلس وافداً على السلطان ابن الأحمر بخرناطة ، ولما بات على مقربة منها جاءته رسالة من وزيرها لسان الدين بن الخطيب ، يهتته فيها بمقدمه ، ويذكر له سروره بلقيائه ومقابلته ، وقد ورد في هذه الرسالة الآيات الآتية :

على الطائر الميمون والرحب والسهل
حللت حلول الغيث في البلد المحل
يمينا بمن تعنو الوجوه لوجهه
من الشيخ والطفل المعصب والكهل
لقد نشأت عندي للقياك غبطة
تنسى اغتباطي بالشبيبة والأهل

وقد أنزل السلطان ابن الأحمر (ابن خلدون) منزلة الاحتفاء والإنعام ، حتى إنه ندبه للسفارة بينه وبين ملك الأسبان فأعجب به الملك ، وعرف له قيمته ومنزلته ، فدعاه إلى الإقامة معه بدار ملكه (إشبيلية) ، فلم يقبل ابن خلدون . ورغب عن ذلك لأنه كان قد زهد في المادة ، وأعرض عليها .

أقام ابن خلدون في بلاد الأندلس مدة من الزمن إلى أن ساءت العلاقة بينه وبين الوزير ؛ لسان الدين بن الخطيب ، فاستأذن الأمير

في السفر إلى إفريقية ، فأذن له وحضر إلى ولاية (بجاية) سنة ١٧٦٦ هـ ،
بعد أن أقام له سلطان غرناطة حفلا مشهودا ؛ فلما وصل إلى ولاية
(بجاية) قلده سلطانها منصب الحجابة ، وهي لدى دول المغرب :
الاستقلال بإدارة شئون البلاد ، والانفراد بالوساطة بين السلطان
وبين أهل دولته ؛ وهي بذلك في منزلة رئيس الوزراء الآن ؛ ولكنه
لم يمكث طويلا في هذه الوظيفة ، فقد كثر حساده والناقون عليه .
فتنكر له السلطان ، وأعرض عنه بعد الرعاية والإقبال عليه ، فانصرف
عن السياسة ، وكره الاشتغال بها ، وتوفر على البحث والدراسة ،
والتحقيق العلمي .

ولكنه للأسف لم ينفذ يده من السياسة مطلقا ، فقد أخذ
يشايخ السلطان (أبا حمو) صاحب تلمسان ، ومن بعده صاحب
(بسكرة) ، ثم دعى للحضور إلى مقاطعة (فاس) بمراكش ، فأكرمه
وزيرها - إذ كان له به سابق صيحة ومعرفة - إلى أن ظهر على هذه
المقاطعة ، وتغلب عليها أحمد بن أبي سالم ، فأوقع الناس بآبن خلدون
لدى هذا السلطان فقبض عليه ؛ ولكن قد خلصه من يد هذا السلطان
صديق له يعرف مكانته وفضله وعليه ، وقر به لدى السلطان حتى أسند
إليه ولاية مراكش وأعمالها ، ولكن آبن خلدون لم تطمئن نفسه
لذلك ، فترك إفريقية إلى الأندلس مرة ثانية ، فأزله سلطانها (آبن
الأحمر) منزلة الإكرام والاحترام والرعاية ؛ لما يعرفه عنه من علم
وفضل ؛ ولكنه ما لبث أن انقلب سلطان غرناطة عليه ، وحارب

عطفه عليه إساءة ، وأنه به وحشة ، ثم أجلاه عن بلاده وأبعده عنها إلى بلاد المغرب الأقصى .

خرج ابن خلدون ، وهو لا يدري أين يلقى عصا التسيار ، فهذه دولة الأندلس تنفيه من أرضها ، وتلك دولة المغرب الأقصى تلحظه بعين الحق ، وترى وراءه سهام الكيد والأذى والإهانة ، وهذا أبوحمو صاحب تلمسان لم يزل ينقم عليه مشايعته لغيره من أمراء شمال إفريقيا .

ولكن أباحمو لم ينس مقدرة ابن خلدون ومنزلته العلية ، وقوة إدراكه ، وفهمه لعظائم الأمور . وأنه قد يحتاج إليه يوماً ما في سياسة الدولة ، فيسمح له بدخول تلمسان فيدخلها بعد أن ذاق صنوف العذاب والأذى بسبب اشتغاله بالسياسة ، ومن هذا الوقت بدأ اشتغاله بالقرأة ، وانكب على البحث والتحصيل .

بدء اشتغاله بالتأليف والتصنيف :

أراد سلطان تلمسان (أبوحمو) أن يستخدم ابن خلدون في سياسة الدولة ، فأرسله إلى إحدى المقاطعات ليسوسها فلم يقبل ابن خلدون ذلك واتجه ناحية أخرى ، ولجا إلى قلعة أولاد سلامة في شمال إفريقيا ، ليتفرغ للعلم والدرس ، وهناك أقام بينهم أربع سنوات في جو هادئ ، وبيئة طيبة لا تجيش فيها مراجل الحسد ، ولا تنفث فيها سموم الحقد والحسد .

وفي خلال هذه المدة شرع ابن خلدون في تأليف كتابه المشهور (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر) : وأتم في هذه المدة مقدمة هذا الكتاب الكبير ، تلك المقدمة التي رفعت من شأنه بين العلماء ، وجعلته في عداد الفلاسفة .

ولكن ابن خلدون لا يستمر في هذه البلاد ولا يطيل الإقامة بها فينتقل إلى مسقط رأسه (تونس) ، ويتم في هذه البلاد كتابه الكبير في التاريخ ، وقد رتب الكلام فيه على الدول ، ولم يرتبه على السنين ، كما فعل من كان قبله من المؤرخين .

ومع ذلك لم يستمر ابن خلدون في تونس ؛ بل أخذ الحامدون يكيدون له عند السلطان حتى سُمّ الإقامة بها ، فخرج منها قاصدا مصر ، فدخلها في عهد ملكها الملك الظاهر ، وتصدى للتدريس في الجامع الأزهر ، ثم مالبت أن اتصل بالسلطان فأكرم وفادته ، وولاه قضاء المالكية . فقد كان النظام المتبع في ذلك الوقت تعيين قضاء بعدد المذاهب الأربعة ، يلقب كل واحد منهم بقاضى القضاء ، فتحرى ابن خلدون في عمله الدقة ، وسار على الطريق المستقيم ، ولم يدخر وسما في العمل على النهوض بمهام هذه الوظيفة التي أسندت إليه فأعرض عن توسلات الأعيان ، وأصحاب الجاه ، حتى أسخطهم عليه ، ورموه بخلق الكبير والفظاظة ، وما زالوا يكيدون له عند السلطان وعند العامة ، حتى تمكنوا من عزله من وظيفة القضاء ،

ومع ذلك فقد بقي السلطان على احترامه له ، وتقديره لعله ،
والاعتناء بشأه .

وقد حدث أن غزا التتار بلاد الشام ، فخرج ابن خلدون مع
الجيش لصد هجوم الأعداء ، ووقع أسيرا في يد التتار ، فلما وصل إلى
الطباغية (تيمورلنك) الترى ، أعجب بعلم ابن خلدون ، فقربه من
مجلسه ، وأراد إبقائه معه ، فاحتال ابن خلدون عليه في أن يذهب إلى
مصر لإحضار أهله ، فخرج ولم يعد إليه ، واستمر في مصر يعمل في
القضاء حتى أتاه أجله المحتوم فمات في رمضان من عام ٨٠٨ هـ ،
ودفن في القاهرة رحمه الله تعالى .

عصر ابن خلدون

ظهر ابن خلدون في عصر كثر فيه الفتن ؛ والثورات
السياسية ، بين ملوك المسلمين في شمال إفريقيا ، وفي الأندلس ، وكان
ذلك سببا في ميله إلى الاشتغال بالسياسة ، طمعا فيما كانت تطمح
إليه نفسه من مراكز أديية ، ولكنه كان ينجح حينما ، ويخفق
أحيانا ، فيكون نصيبه من ذلك السجن أو النفي والتشريد .

كما أن ابن خلدون قد وجد في عصر انحطاط التفكير العقلي لدى
المسلمين ، فقد وجد في عصر عاды العلماء فيه : الفلسفة ، والفلاسفة ،
وساروا على طريقة الغزالي في نقدها وهدمها ، فتأثر ابن خلدون

بهذه الطريقة ، وعقد فضلا في مقدمته لإبطال الفلسفة ، وفساد مبادئها ، وانبج إلى دراسة المجتمع والتاريخ .

وربما كانت التقلبات السياسية التي عاصرها ، والمخاطر التي أحاطت به ، سببا هاما في اتجاهه إلى البحث التاريخي وفلسفته الاجتماعية .

وقد يكون انحراف الدولة ضد نابغة العلماء وكبيرهم في عصره ، وهو (ابن خلدون) واضطهادها له سببا في أن يخلص للعلم ، ويوسع دائرة معارفه ، وأن يكون حاذقا في صناعة التأليف والاستنباط ، فإن الإحاطة بمقائق العلوم والمعارف قد تكون أصنى لذة ، وأبقى راحة من نيل الخطوة ، والقرب من مجالس الأمراء ، تلك الأمور التي يثس منها .

مؤلفاته :

كان ابن خلدون عالما جليل القدر ، بعيد الشار في العلوم الشرعية والعربية ، خبيرا بالعلوم النظرية ، ضليعا في الفنون الأدبية ، وقد درس ضمن ما درس من العلوم العقلية ، الفلسفة والمنطق ، وسائر الفنون الحكيمة .

وابن خلدون ممن صفقته التجارب التي مر بها ، وكونته هذه الأحداث التي لحقت في حياته ، وفي تنقلاته المتعددة فأخرجه كل ذلك مفكرا إسلاميا عبقريا ، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع ، وعلم التاريخ .

يقول المستشرق الألماني (فون كرومر) : « إن ابن خلدون مخترع ومؤسس علم تاريخ الحضارة ، أو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ ،

فهو يكتب في التاريخ لاعتباره عرضا لمسائل سياسية متعاقبة ،
ولأنما باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقلى والمادى ، (١) .

وحسبنا دليلاً على تقدمه في الناحية العقلية ، وفهمه لها ، تلك
المقدمة التى قدم بها لكتابه في التاريخ ، والتى يقول المقرئ فى
وصفها : « وإنه لعزير أن ينال مجتهد مثالها ، إن هى إلا زبدة المعارف
والعلوم ، وبهجة العقول والفهوم ، توقف على كنه الأشياء ، وتعرف
حقيقة الحوادث والآباء بلفظ أبهى من الدر النظيم وألطف
من الماء مر به النسيم » .

ومن مؤلفاته :

١ - كتات التاريخ الكبير المسمى : (البروديان المبتدأ والخبر
فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان
الأكبر) .

٢ - مقدمة كتابه فى التاريخ ، وهى مطبوعة فى مجلد خاص . وهى
التى أكسبته هذه الشهرة الفائقة .

٣ - تلخيص كتاب المحصل للإمام غفر الدين الرازى .

٤ - شروح وتلخيصات لبعض كتب ابن رشد الفيلسوف .

أخلاقه :

يمكن للباحث أن يستخلص من سيرة ابن خلدون التى ذكرناها

آنفا : أنه كان رجلا فاضلا ، على الهمة ، قليل المبالاة باقتحام
الاهوال والمخاطر ، شجاعا .

ويقول لسان الدين بن الخطيب في وصفه : إنه كان حسن الخلق ،
جم الفضائل ، ظاهر الحياء ، على الهمة ، وقور المجلس ، قوى الجأش ،
جوادا ، حسن العشرة .

ويصفه الوزير أبو عبد الله بن زمرك في قصيدة له بشدة الحياء
إذ يقول :

يقابلنى منك الصباح بوجنة حكى شفقا فيه الحياء الذى تبدى
ويقول فى حسن خلقه :

فأنتَ حتى ما شكوتُ بغربة وواليت حتى لم أجد مضض الفقد
وعدتُ لقطرى شاكرأ ما بلوته من الخلق المحمود والحسب العد
ولكن ابن حجر لا ينسى أن يصفه فى كتابه الدرر الكامنة ،
بصفات غير حميدة ، إذ يصفه بالكبر ، والازدراء بحق الغير فيقول :
« إن القضاة قد دخلوا للسلام عليه حينما تولى القضاء فلم يقم
لأحد منهم ، كما يصفه بخلق الفظاظة ، وجفاء الطبع أيام أن كان قاضيا
إذ حكى عنه أنه كان يعزر الخصوم بالصنع ، فإذا ما غضب على شخص
قال (زجوه) فيصفع حتى تحمر رقبته .

ورأى أن عدم القيام للداخلين ليلزم منه الكبر ، فقد يكون
من حفظ الكرامة أو يكون اقتداء بما ورد عن الرسول عليه السلام
من النهى عن القيام للداخلين كما كان يفعل الأماجم ، وصنع الخصم
قد يكون للتخويف والإرهاب فيرجع إلى الحق والصواب .

بين ابن خلدون وأهل عصره

لقد وقعت لابن خلدون حوادث كثيرة في حياته ، وذلك بسبب التنافس الذى كان بينه وبين غيره من علماء وطنه ، وبين الوزراء السياميين من احتك بهم ، فقد حسده الحاسدون ، ونقم عليه الناقون ، بسبب منزلته العالية عند الأمراء والملوك .

لقد حصل له ، وهو فى بلاط السلطان (أبى عنان) سلطان فاس ، أن حقد عليه زملاؤه ، وأوقعوا بينه وبين السلطان حتى سجنه ، ولم يخرج من السجن إلا بعد وفاة السلطان .

كما حدث أنه عندما انتقل إلى بلاد الأندلس ، وحل فيها عند سلطان غرناطة (ابن الأحمر) ، وقد احتفى به السلطان ووزيره ابن الخطيب ، أن أوقع الناس بينه وبين هذا الوزير ، حتى اضطر إلى مغادرة البلاد إلى إفريقية ، ولكن صلات الود والصداقة قد عادت بينه وبين الوزير ابن الخطيب ثانية ، فراسله وهو مقيم فى مصر بعدة رسائل ذكر له فيها أحوال الدولة بقرناطة ، كما ألم له فيها بأبناء عن دولة الأسبان فى إشبيلية .

وقد ساءت العلاقة كذلك بين ابن خلدون وبين مفتى تونس فى ذلك الحين : (محمد بن عرفة) أيام إقامته بها فى المدة الأخيرة ، لدرجة جعلت ابن عرفة يشبع عنه أشنع التهم ، ويثير عليه العامة والسلطان ، حتى سئم الإقامة فى تونس ، وكان ذلك سببا فى ارتحاله عنها ، وسفاره

إلى مصر ، وقيامه بالتدريس في مساجدها ، ولما بلغ ابن عرفة تولية ابن خلدون منصب القضاء في مصر ، قال منقصا من قدره ومنزلته « كنا نعد خطة القضاء أعظم المناصب ، فلما بلغنا أن ابن خلدون ولي القضاء عدنا بالصد من ذلك » .

وقد مر بك كيف إن ابن حجر قد وصفه بصفات ذميمة ، مثل : الكبر ، وفظاظة الطبع ، بينما كان غيره يصفه : بحسن الخلق ، وشدة الحياء .

كل هذه الحوادث وغيرها كانت من الدوافع القوية التي دفعت ابن خلدون إلى البحث الاجتماعي ، ودراسة تاريخ الدول ، وطبائعها ، وأخلاقها ، وحياة كل منها ، وما مرت به في هذه الحياة من تقدم عمراني وحضارة إنسانية .

فلسفته

يسكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أن ابن خلدون فيلسوف اجتماعي ، درس التاريخ والمجتمعات الإنسانية ، ولكن لا كما يدرسه المؤرخون من مجرد سرد الحوادث والوقائع ، بل مفلسفا لها ، ومحاو لا تحليل وقائمهها ، كما أنه قد ابتعد عن الفلسفة المدرسية النظرية (الإلهية ، والطبيعية) التي كانت موجودة في عصره ، بل إنه قد عقد فصولا في مقدمته التاريخية المشهورة لإبطال هذه الفلسفة النظرية ، وإبطال المنطق الصوري .

رأيه في المنطق :

لما كان ابن خلدون قد عنى بدراسة تاريخ الدول ، وقيامها ، وسقوطها ، فقد اتبع في بحثه المنهج التاريخي . القائم على : الملاحظة ، والتجربة ، ودراسة الآثار التي تركتها هذه الدول ، والنقوش الموجودة على هذه الآثار ، ثم نقد المنطق الصوري .

ولذلك يرى : أن قوانين المنطق الصوري لا حاجة إليها ، لأنها لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، فإن هذه لا تدرك إلا بالمشاهدة ، ولذلك يجب على العالم أن يفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ، وألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل إن عليه أن يستعين بتجاربه الآخرين ويعنى بتعميمها ، ومن هنا يمكننا أن نعتبر ابن خلدون فيلسوفا حسي النزعة لا يؤمن إلا بالمحسوس والتجربة .

وكان يرى أن المنطق طبيعي في الإنسان ، وأن العقل الذي وهبه الله إياه طبيعة فطرها الله فيه ، فيها استعداد لعلم مالم يكن حاصلا ، وذلك بأن يتصور الشخص طرفي المطلوب فيلوح له الحد الوسط الذي يجمع بين الطرفين بأسرع من لمح البصر كأنه إلهام .

ويستنتج من ذلك أن الصواب ذاتي ، وأن الخطأ عارض ، وأن المنطق ليس له القيمة الكبيرة التي يجعلها له الفلاسفة ، فإن خول النظائر يمكنهم أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم ^(١) .

(١) راجع المقدمة لابن خلدون ص طبع عبد الرحمن محمد ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ٢٧٢ .

رأيه في إبطال الفلسفة :

ويرى ابن خلدون أن ضرر العلوم الفلسفية في الدين كثير ، لذلك .
وجب على الباحث العاقل أن يكشف عن المعتقد الحق فيها ، ثم
يأخذ في بيان ذلك فيذكر أن الفلسفة الطبيعية والإلهية معتمدة على
علم المنطق ، ولكن البراهين التي يزعمونها على مدعيانهم في الموجودات .
ويعرضونها على معيار المنطق غير وافية بالغرض ، لأنها إما أن
تكون في الموجودات الجسمانية ، وهو ما يسمونه بالعلم الطبيعي ،
وإما أن تكون في الروحانيات ، فإن كانت في الأولى فوجه قصورها
أن المطابقة بين النتائج الذهنية المستخرجة بالحدود والقيسة ، وما
في الخارج غير يقيني ، لأن تلك النتائج أحكام ذهنية كلية عامة .
والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل في المواد ما يمنع
من مطابقة الذهن السكلي للخارجي الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد
الحس له من ذلك ، فدليل شهوده الحس لانتلك البراهين .

وبهذا ينبغي الإعراض عن النظر فيها ، إذ هو من ترك المسلم لما
لا يعنيه ، لأن مسائل الطبيعيات لاتهمنا في ديننا ولا معاشنا ، فوجب
هлина تركها .

وإن كانت في الروحانيات ، وهي المسماة عندم بالإلهيات ، فإن
ذواتها مجهولة لنا كل الجهل ، ولا يمكن التوصل إليها ، ولا البرهان
عليها ، وقد صرح بذلك محققوم حيث ذهبوا إلى أن مالا مادة له
لا يمكن البرهان عليه ، لأن مقدمات البرهان لابد أن تكون ذاتية .

وقد قال أفلاطون أيضا في ذلك : إن الإلهيات لا يتوصل فيها إلى يقين ، وإنما يقال فيها بالأخلق (يعنى الظن) ، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب الشديد على الظن فقط ، فيكفيها الظن الذى كان أولا .

فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ؟ ونحن إنما يعيننا تحصيل اليقين فيها وراء الحس من الموجودات (١) .

ولكن ابن خلدون يعود فيناقض نفسه ويعترف للمنطق بفائدة فيقول : إن للمنطق فائدة واحدة ، وهى شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة ، لأن نظم الأفيسة على وجه الأحكام والإتقان لا يكون إلا بما شرطه الفلاسفة فى صناعتهم المنطقية ، وهم يستعملونها كثيرا فى علومهم الحكيمية ، فيستولى الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب فى الحجاج والاستدلالات ، لأنها أصح ما علمناه من قوانين الأنظار ، وهذه هى ثمرة هذه الصناعة (٢) .

ولا شك أن هذا الحكم يناقض رأيه الأول بعدم فائدة المنطق فى الاستدلال .

فلسفة التاريخ :

يزعم ابن خلدون أنه يقوم بتأليف علم مستحدث الصنعة ؛ غريب النزعة ، غزير الفائدة ، وأنه يؤسس مذهباً فلسفياً جديداً ، لم يخطر

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٣٨١ طبع عبد الرحمن محمد .

(٢) المقدمة ص ٣٨٤ .

على بال أرسطو ، ولا غيره من الفلاسفة (١) ، ذلك العلم هو فلسفة التاريخ ، وهذا المذهب هو فلسفته الاجتماعية .

لقد بينا فيما سبق أنه ينقد الفلسفة والفلاسفة ، بأنهم يتعرضون لأشياء لا يمكنهم البرهنة عليها ، فهم يتعرضون للإلهيات مثلا ، وهي مجهولة لنا . ولا يمكن الوصول إلى حقيقتها ، لذلك كان الواجب على المفكر أن يدرس العالم الذي يعيش فيه ، لأننا نستطيع بالملاحظة والتجربة وبما نجده في نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين ، في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ، وبمقدار ما نستطيع أن نحصل من العوالم والنجاح في بحثنا التاريخي . أعني بمقدار ما نستطيع أن نرد الوقائع إلى أسبابها وعللها . يكون التاريخ أهلا لأن نسميه علما وجزءا من الفلسفة ، يجب أن يكون التاريخ لا مجرد سرد للحوادث فقط ، بل يجب أن يعنى بالعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه وبعلة على أساس النقد البري . من التشيع والهوى .

ويرى ابن خلدون أن أكبر قواعد البحث التاريخي هي أن

(١) يقول ابن خلدون في مقدمته ص ٢٨ (ولعمري لم أقف على الكلام في منحاء لأحد من الخليفة ، ما أدري لفصلتهم من ذلك ، وليس الظن بهم أو لعلمهم كثيرا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة والحسكة في أمم الأرض متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل ، فأين علوم الفرس وعلوم الكلدانيين وأهل بابل ، وعلوم القبط وغيرهم ؟

الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، بمعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه في الظروف المتشابهة تحدث وقائع متشابهة ^(١) .

وإذا سلينا بصحة الرأي القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمن ، فإن معرفة الحاضر معرفة صحيحة هي خير ما يعين في الحكم على الماضي ، لذا يجب علينا أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ، فإذا روى لنا التاريخ شيئا عما يستحيل وقوعه في الحاضر ، فلنا أن نشك في صحته ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء ^(٢) ولا تقتصر قاعدة هذا العلم عند ابن خلدون على تحقيق أمر الماضي ، بل يمكننا أن نعرف به كذلك ما قد يحدث في المستقبل ، لأن حوادث السكون تجري على سن واحد ، فإذا عرفناها بهذا العلم أمكننا أن نقيس بها المستقبل على الماضي وأن نعرف ما سيحدث قياسا على ما حدث .

موضوع علم التاريخ :

وإذا كان التاريخ خبرا عن أحوال المجتمع الإنساني ، ويأينا لما يحصل لهذا المجتمع الإنساني من أحوال ، فما هو موضوع علم التاريخ

(١) وهذا هو الرأي الذي قال به الفيلسوف الإنجليزي (جون ستيوارت ميل) في القرن التاسع عشر في قانونه المسمى قانون الاتفاق في حالة واحدة .

(٢) راجع المقدمة ص ٧ وما بعدها .

باعتباره جزءاً من الفلسفة ؟ يجب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يعرض لها من ثقافة مادية أو عقلية ^(١) وهو بهذا غير التاريخ : لأن التاريخ يقصد منه ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل ، فلا يعنى بدراسة الأحوال العامة للأجيال والأعصر كما يعنى بها هذا العلم الذى اخترعه ابن خلدون .

فهذا العلم يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأقواتهم ، وأسباب تنازهم فيما بينهم ، ثم كيفية تكوينهم جماعات تخضع لحاكم واحد . ويبين كيف يجد الناس فى حياة التحضر والمدنية فراغاً للممارسة الصناعة والعلوم العقلية ، وكيف تزدهر المدنية شيئاً فشيئاً من مبادئ بسيطة ، ثم كيف تصير إلى الزوال ؟ .

فالجماعة الإنسانية فى نظر ابن خلدون تمر بأطوار مختلفة ، وتقلب فى صور متعددة ، من حالة البداوة وما فيها من حرية ، إلى حالة القبيلة ورئيسها ، ثم الدولة وحاكمها .

ولكل حالة من هذه الحالات عوارض خاصة من العادات والنقائيد والعلوم أيضاً ؛ ومن هنا زى ابن خلدون يقسم بحثه الاجتماعى فى مقدمته التاريخية المشهورة إلى الفصول الستة الآتية :

١ - الفصل الأول فى العمران البشرى على الجملة وأصنافه وقسطه على الأرض .

(١) المقدمة لابن خلدون ص ٣٠ وما بعدها .

- ٢ - الفصل الثاني في العمران البدوى ، وذكر القبائل والأمم .
٣ - الفصل الثالث في الدول والخلافة والمالك ، وذكر المراتب السلطانية .

- ٤ - الفصل الرابع في العمران الحضرى والبلدان والأمصار .
٥ - الفصل الخامس : في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه .
٦ - الفصل السادس : في العلوم واكتسابها وتعلمها ،

وقد قدم ابن خلدون العمران البدوى لأنه سابق على جميعها ، وكذلك تقديم المالك على البلدان والأمصار ، وأما تقديم المعاش والصناعة على العلوم وكيفية تعلمها فلأن المعاش ضرورى وطبيعى ، بينما تعلم العلم كالى أو حاجى ، والطبيعى أقدم من السكالى ، وجعل الصنائع من الكسب لأنها منه ببعض الوجوه .

ولا خلاف فى أن هذا المنهج الذى اتبعه ابن خلدون ، وهذا التقسيم لظواهر المجتمعات الإنسانية وأحوالها ، وكيفية تكونها عمل بارع جليل .

مثل من فلسفته الاجتماعية

أولا - حاجة الإنسان إلى الاجتماع :

يذهب ابن خلدون إلى أن الاجتماع الإنساني ضروري ، ولهذا يقول الحكماء : إن الإنسان مدني بالطبع ، لأن الله تعالى خلقه على صورة لا يصح بقاءها وحياتها إلا بالغذاء ، وقد هداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ، ولكن الفرد لا يمكنه أن يحصل على كل ما يحتاجه بنفسه ، بل لابد له من الاستعانة بالآخرين في تحصيل قوته (من زرعه وحصده ودرسه وعجنه وخبزه .. الخ) ، وكذلك الفرد لا يمكنه وحده أن يدفع عن نفسه الأذى ، بل لابد له في الدفاع عن نفسه من الاستعانة بالآخرين ، إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يفرد به .

ثانيا - الاجتماع الإنساني يحتاج إلى وازع (حاكم) :

ويقول ابن خلدون : إنه إذا حصل هذا الاجتماع للبشر ، وتم عمران العالم بهم ، احتاجوا إلى وازع يمنع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وهذا هو معنى الحكم .

ويكون ذلك الوازع (أي الحاكم) واحدا منهم ، له الغلبة والسلطان عليهم . فإن الحكم في الإنسان طبيعي أيضا ، وقد يوجد في غير الإنسان كما في النحل والجراد ، ولكنه يكون بنوع من الإلهام ، لا بمقتضى

الفكرة والسياسة (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى)^(١) .

ولما كان الحكماء يرون أن النبوة ضرورية للإنسان ، وأن الإنسان محتاج إليها قالوا إنها تثبت بالدليل العقلي ، وأن الحكم بين الناس إنما يكون بشرع مفروض من عند الله لينم لهم مرادهم .

ولكن ابن خلدون يعارض القول بأن النبوات ضرورية ، فيقول : إن هذا الدليل الذى ساقه الحكماء غير برهاني ، ويستدل على ذلك بمنهجه التاريخي ، وفلسفته الاجتماعية فيقول : إن الوجود وحياة البشر قد يتمان بدون ذلك ، بل بما يفرضه الحاكم من عند نفسه ، أو بالعصية التى يقتدر بها على قهرهم ، فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء أقل من المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فإنهم أكثر أهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلا عن الحياة ، وكذلك هى لهم فى الأقاليم المنحرفة فى الشمال والجنوب^(٢) .

ولأنما تدرك النبوات بالشرع كما هو مذهب السلف من الأمة . ولكنى أرى أنه مع أن النبوات تدرك عن طريق الشرع ، فلا مانع من أن يكون وجودها وإرسال الرسل ضروريا لإصلاح البشر ، ولئلا يكون للإنسانية عند الله فى ارتكابها الرذيلة (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) .

(١) المقدمة ص ٣١ .

(٢) المقدمة ص ٣٣ .

ثالثا - الدولة في نظر ابن خلدون :

يرى ابن خلدون أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالعصية ، ذلك أن الملك منصب شريف ملذوذ ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية ، والشهوات البدنية ، والملاذ النفسية ، فيقع فيه التنافس غالبا ، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه ، إلا إذا تغلب عليه ، فتقع المنازعة ، وتفضى إلى الحرب والمغالبة ، وشيء منها لا يقع إلا بالعصية .

ولكنه إذا استقرت الدولة فقد تستغنى عن العصية ، لأن الدول العامة يصعب على النفوس الانقياد لها في أول الأمر ، فإذا استقرت للرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة ، وتوارثوه واحدا بعد آخر في أعقاب متتالية نسيت النفوس شأن الأولية ^(١) ، واستحكمت لهؤلاء الناس صبغة الرياسة ، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم ، وقاتل الناس معهم قتالهم على العقائد الإيمانية ، فلا يحتاجون حينئذ إلى كبير عصابة ، بل يكون استظهارهم على سلطانهم إما بالموالى والمصطنعين ، وإما بالعصيات الخارجة عن نسبها الداخلة في ولايتها كما حصل لبني العباس وغيرهم ^(٢) .

(١) كذا بالأصل ص ١٠٩ ، ولعلها الأولى .

(٢) يضرب ابن خلدون الأمثلة على ذلك بضعف العصية العربية في عهد الدولة العباسية ، واستظهارهم على أعدائهم بالأتراك والأعاجم ، فقد جعلوا هؤلاء عصية لهم بالولاء ، حتى قوى شأنهم ، ثم ملك الديلم والسلاجقة الدولة منهم ، ثم ينقض هؤلاء ويأتى التتار فيقتلون الخليفة ويمحون رسم الدولة ، وكل ملك حصل في الدولة الإسلامية في المغرب .

وإذا كان الملك لا يحصل إلا بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصية واتفاق الأهواء على المطالبة ، فإن ابن خلدون يرى أن جمع القلوب وتأليفها يخالف ذلك ، إنه يكون بمعونة من الله تعالى في إقامة دينه . قال تعالى : (لو أنفقت مافي الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم) .

وبهذا كانت الدولة العظيمة الملك ، والواسعة السلطان والرقعة أصلها الدين ، إما من نبوة أو من دعوة حق ، وكانت الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصية ، كما أن الدعوة الدينية من غير عصية لا تتم ، لأن كل أمر يراد حمل العامة عليه لا بد له من العصية ، وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه) . وإذا كان هذا حاصلًا في الأنبياء ودعوتهم ، وهم أولى الناس بأن تحرق لهم العادات ، ويؤيدوا بالمعجزات ، فما ظنك بغيرهم ممن يقوم بدعوة دينية أن تحرق له العادة في الغالب بغير عصية (١) .

رابعا - عمر الدولة :

يرى ابن خلدون أن الدولة لها أعمار طبيعية مثل الأفراد ، وأن هذا العمر لا يزيد في الغالب على مائة وعشرين سنة ، وهذه المدة تنقضي في ثلاثه أجيال : الجيل الأول يبني ويؤسس ؛ والجيل الثاني يحافظ على ما بناه الأول ؛ أما الجيل الثالث فينغمس في الترف والنعيم ، وينسى

(١) راجع المقدمة ص ١١ وما بعدها .

الحماية والمدافعة ، فإذا جاءهم المطالب لم يمكنهم أن يقاوموا ، فيطلبوا النجدة من غيرهم ، ويستكثروا من الموالى حتى يأذن الله بانقراض هذه الدولة وزوالها بعد أن تكون قد هرمت وشاخت (١) .

أما كيف تمر الدولة بهذه الأجيال الثلاثة فيقول : إن الفقر والحاجة يدفعان الناس إلى السلب والنهب ، فيضطّر الناس إلى أن يمنعوا الأذى عن أنفسهم ، فيعضّوا تحت لواء رئيس يقودهم ، وبهذا تنشأ القبيلة التي تحاول أن تعمل لنفسها مدينة ودولة ، ثم يعمل أفراد المدينة على التعاون فيما بينهم ، وتوزع الأعمال على أبنائها ، فيؤدى هذا التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرغد ، والرغد يولد فيهم الانغماس فى الشهوات ، فإذا وصل أهل الدولة إلى درجات عليا من الحضارة ، اتخذوا من يعمل لهم ، وكثيرا ما يكون هذا العمل دون عوض ومقابل ؛ فيقل الإنتاج مع أن حاجات الأفراد فى زيادة مطردة ، فتزيد المكوس (الضرائب) على الحاجيات ، فيعم الفقر على الأغنياء المسرفين ، فتظهر الأمراض والأوبئة ، وينتشر البؤس واليأس بين الناس فتضعف الدولة ، ولا يمكنها الدفاع عن نفسها . فتظهر قبيلة أخرى من الصحراء ، أو شعب آخر لم تضعفهم المدنية والترف ، فيمتلك هذه الدولة ، وينشئ مكانها دولة أخرى جديدة فتمر هذه الدولة فى نفس الأطوار التي مرت بها الأولى إلى أن ينتهى أمرها ، وتأتى دولة أخرى ثالثة ؛ وهكذا .

ومن هنا يكون شأن الدول والجماعات شأن الأفراد والعصيات ،

ومن يشذ عن هذا العمر فلامر آخر عارض من استظهار بالأجنبي أو عدم وجود مطالب .

خامساً - غاية الدولة :

وغاية الدولة في نظره هي : الحضارة والمدنية ، ذلك أن الدولة أقدم من المدن والأمصار ، فإن البناء واختطاط المنازل إنما هو من أثر الحضارة ، وكذلك إقامة المدن الكبرى ، وازدهار العلوم والصناعات ؛ ومن أمثلة ذلك ما حصل من تشييد إيوان كسرى ، وأهرام مصر ، وبناء المساجد والآثار الإسلامية ، إن كل هذه الأعمال تستدل بها على حضارات الأمم التي قامت بإنشائها .

سادساً - المغلوب مولع بتقليد الغالب :

بينما أن ابن خلدون يقول : إن الأمم إذا ضعفت استولى عليها غيرها ، وملكها شعب آخر ؛ وهذا المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب ، والتشبه به في شعاره وزيه وسائر أحواله ، وذلك لأن النفس تعتقد السكال فيمن غلبها واستولى عليها ، فتتقاده ، وأن ذلك الانقياد ليس لغلب طبيعي ، وإنما هو لسكال الغالب .

ولكن هذا إنما يظهر في الأمم الجاهلة ، والشعوب المتأخرة . أما الأمم المتعلمة فهي وإن وقعت تحت حكم غيرها ، فلا تنسى مجدها القديم ، وحضارتها الثالثة (١) .

سابعاً - الأمم المغلوبة يسرع إليها الفناء :

ويقول أيضا : إن الأمة إذا غلبت على أمرها ، وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء ، وعلّة ذلك في نظره ، ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها ، وصارت بالاستعباد آلة لسواها ، فيقصر الأمل ، ويضعف التناسل .

والاعتماد إنما يكون عن جدة الأمل ، وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية ، فإذا ذهب الأمل بالتكاسل ، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال ، وكانت العصبية ذاهبة بالغلبة الحاصلة عليهم ، تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم ، فنذهب ربحهم .

وهذه العلة التي ذكرها ابن خلدون معقولة إلى حد ما لذلك كان الواجب على الأمم المغلوبة أن لا يضعفوا ، ولا يستكينوا ، ولا يقلدوا المستعمر في أحواله ، بل إن الواجب على الزعماء والمثقفين والعامة أن يرشدوا أممهم إلى طريق الخلاص ، وأن يضربوا لهم الأمثال بنهضة الشعوب التي كانت مستعمرة ذليلة ، ثم صارت إلى القوة والازدهار والتحرر من نير الاستعباد والاستعمار .

خاتمة :

هذه أمثلة من فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ونظراته إلى المجتمع الإنساني ، كيف تتكون الدول ؟ ثم كيف تعيش ؟ وكيف تقوى ؟ ثم

كيف تنشأ العلوم والصناعات ؟ وهى أفكار إنسانية خالدة ، تشهد له بالبراعة ، وقوة الإدراك والتعليل ، ومن أراد المزيد فليرجع إلى مقدمة كتابه فى التاريخ التى ترجمت إلى كثير من اللغات الأوربية ، والتى مازالت مرجع الباحثين والدارسين فى علم العمران (الاجتماع) وهو الكتاب الذى خلد اسمه ، وجعله فى عداد الفلاسفة ، وهو عمل جليل مبتكر (١) يشهد لابن خلدون بقوة التفكير ، والعقيلة الفذة ، والانتاج المفيد .

ويرى ابن خلدون أن منهجه والموضوع الذى تعرض له مازال بجملا ، لذا هو يطلب ممن يأتى بعده من المسلمين ، أن يواصلوا البحث ويكملوا هذه الدراسة ، ولكنه للأسف لم يوجد من يخلفه فى ذلك منهم ، وإنما الذى خلفه فى ذلك هم علماء الغرب (أهل أوروبا) . فهذا هو (مكيافللى) العالم الإيطالى ، يتابع البحث فى علم الاجتماع بعد ابن خلدون بأكثر من قرن ، ويؤلف كتابه المسمى : (الأمير) يذكر فيه كيفية قيام الدول ، وأسباب بقائها وضعفها بما لا يخرج عما ذكره ابن خلدون .

وكذلك فعل العلامة (مونتسكيو) (٢) فى كتابه المسمى : (أسباب سقوط الرومانيين ونهوضهم) ، ثم يأتى الفيلسوف الفرنسى :

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام لدى بوره ٢٧٧

(٢) فيلسوف فرنسى ظهر فى القرن الثامن عشر ١٦٧٩ - ١٧٤٥ .

(أوغست كونت) في القرن التاسع عشر ، فيضع علم الاجتماع الحديث ويرسم قواعده ومنهجه ، وإن كان يخالف فيها ابن خلدون ، فإن خلدون كان يعتمد أحيانا في بحثه على الوحي والنبوءات ، أما (أوجست كونت) فهو فيلسوف واقعي يعتمد على السكون المادي في بحثه وفلسفته .

تأثر التفكير الإسلامي بالفلسفة الدخيلة

ظهر لك مما تقدم أن المسلمين عرفوا علوم غيرهم وفلسفاتهم وثقافتهم عن طريقين : أحدهما شفهي عن طريق المجالسة والمناقشة والتعلم ؛ والثاني عن طريق الترجمة والنقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية .

وما أن عرف المسلمون هذه العلوم والفلسفات والثقافات ، حتى أقبلوا عليها إقبالا منقطع النظير ، فاستنارت بها عقولهم ، وارتقت بها علومهم ومعارفهم ، ونضجت بها أفكارهم ، وتأثروا بها في جميع نواحي إنتاجهم .

ويرجع إقبال العرب والمسلمين على ما ترجم من هذه الثقافات والفلسفات وتأثرهم بها إلى عدة عوامل ، أهمها :

١ - دقة المنطق الأرسطي وغيره من علوم الرياضة ؛ فقد كان لهذه الدقة في نفوس المسلمين العرب أثر بالغ ؛ ذلك أنهم كانوا قبل

ترجمة هذه العلوم يستخدمون أساليب الإقناع في عبارات فضفاضة ، يهتمون فيها على الأكثر بجمال التعبير ، وما يحتويه من تشبيه ومجاز وكناية ، وما يتبع ذلك من ضروب الشعر والخيال ؛ لكنهم عندما ترجم المنطق والرياضة في عهد المنصور وجدوا دقة لاهد لهم بها من قبل ، وتعبيرا عليا يتطابق لفظه مع معناه تطابقا لم يألوه قبل ذلك ، فكان هذا مدعاة لإعجابهم بعلم اليونان وثقتهم به ثم إلى اقتناعهم بأن الفكر اليوناني على العموم فكر معصوم من الخطأ ، حتى إذا ما ترجمت الفلسفة الإلهية في عهد المأمون أقبوا عليها وهم يعتقدون أو يغلب على ظنهم أنها بعيدة عن الخطأ ، وتناولوها على أنها شيء ثمين يجب الحرص عليه والدفاع عنه ، خصوصا وأنهم وجدوا أن هذه الفلسفة الإلهية المترجمة فيها اعتراف بوحدة واجب الوجود في جانب الإله المعبود ، وفيها صورة الزهد والتسك في سلوك الإنسان ، وصورة الإقناء كوسيلة لتقرب الإنسان من الإله واتحاده به (١) ؛ وهذا كله دفعهم إلى أن يتقبلوا فلسفة الإغريق كلها ، سواء كانت في الطبيعة أو فيما وراء الطبيعة أو في الإنسان .

(١) أسلفنا لك في الكلام على الفلسفة الإغريقية أن كلا من سقراط وأفلاطون وأرسطو يقول بوحدة الإله . أما صورة الزهد والتسك وجعل الإقناء وسيلة للتقرب إلى الله فنذهب الأفلاطونية الحديثة - راجع فيما تقدم فلسفة سقراط ص ٤٧ ، وفلسفة أفلاطون ص ٦٢ ، والإله عند أرسطو ص ٧٤ وفلسفة الأفلاطونية الحديثة ص ٩٤ و ٩٥ .

٢ - حاجة الدولة العباسية إلى تقوية ملكها ، وتأسيس سلطتها على أساس على لا يقل عما كان معروفا عند الأمم المغلوبة التي فتحت بلادها المسلمون ؛ لذلك عني الأوائل من خلفاء الدولة العباسية ، أعظم العناية بترجمة الكتب ، ونقل العلوم من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ، وقد علمت مما تقدم عناية أبي جعفر المنصور ، وهرون الرشيد ، ثم عناية المأمون الفاتكة بأمر الترجمة ، مما أدى إلى نقل فلسفة اليونان وعلومهم ، وثقافة الفرس وحكمة الهنود ، فازدهرت العلوم والمعارف ، فشد ذلك من أزر الدولة العباسية ، وزاد من موارد الثروة العلمية فأقبل عليها صفوة العلماء والباحثين .

٣ - وفوق هذا كله فإن الدين الإسلامى بحث على التفكير والنظر ، ولايسوى بين العالم والجاهل ، ويشجع على التشقيف والتهذيب . من أجل ذلك رأينا المسلمين يحرصون على العلم بدافع من عقيدتهم ، ويقبلون على الارتشاف من مناهل الثقافة والفلسفة لاعتقادهم أنهم بذلك يستجيبيون لما أمر به الإسلام . .

لهذا كله نقل المسلمون فى عهد الدولة العباسية معظم ما كان معروفا من العلم والفلسفة والطب والنجوم والرياضيات عند سائر الأمم ذات الحضارات السابقة عليهم ، فأخذوا من كل أمة أحسن ما عندها ، إذ كان اعتمادهم فى الفلسفة والطب والهندسة والموسيقى والمنطق والنجوم على اليونان ؛ وفى السير والآداب والتاريخ والحكم على الفرس والزراعة والتنجيم والسحر على الأنباط والسكندانيين ، وفى الكيمياء

والتشريح على المصريين ؛ فكانهم ورثوا علوم الآشوريين والبابليين والمصريين والفرس والهنود واليونان .

ثم إنه ما كادت هذه العلوم تنقل إلى اللغة العربية حتى أخذ المسلمون في درسها ، والاشتغال بها ، وكان اشتغالهم بها في أول الأمر على سبيل التلخيص أو الشرح والتعليق ، حتى إذا ما تمكنوا من هذه العلوم وأصبحت ملكة فيهم أخذوا يكتبون فيها بلغتهم العربية ، ويؤلفون فيها تأليفا مستقلا تبدو فيه شخصياتهم ، وتتجلى فيه عبقرياتهم ومناهج تفكيرهم ، وزادهم إقبالا على التأليف أن الخلفاء والأمراء أنفسهم كانوا علماء ، وكانوا يحتفون بأهل العلم ويجالسونهم ، فأعلم خلفاء بني العباس المأمون ، إذ كان عالما باللغة . والدين ، والفلسفة ، والمنطق ، وكان عبد الرحمن الأوسط أمير الأندلس المتوفى سنة ٣٣٨ هجرية محبا للفلسفة ، متتبعا لخطوات المأمون لقرب عهده به .

فلا غرو بعد ذلك إذا أحب الأمراء والخلفاء العلم . واجتمع العلماء حولهم ؛ لذلك لم يمض بعد ترجمة الكتب الأجنبية في الدولة العباسية إلا زمن يسير ، حتى رأينا كثيرا من المؤلفين يكتبون في كل ما أنتجته قريحة الإنسان إلى ذلك الزمان من الطبيعيات ، والإلهيات ، والرياضيات ، والعلوم والفنون المختلفة .

وقد مربك الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد من فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب ، وعرفت آراهم في الإلهيات وفي العالم ، وفي الإنسان من ناحيته العقلية والنفسية ، ودراسة سلوكه وأخلاقه ؛

كما ربك طائفة من الباحثين الاجتماعيين الذين تناولوا شئون الإنسان والمجتمع الإنساني ، ورأيت أن هؤلاء وأولئك كانوا متأثرين في دراساتهم وفي آرائهم بالفلسفة ، بجانب تأثيرهم بالدين الإسلامي ، وأن آراءهم الفلسفية كانت متأثرة تأثيرا إيجابيا أو سلبيا بفلسفة اليونان إلى حد كبير .

مثال من تأثير فلسفة ابن سينا بفلسفة أرسطو :

وبالإضافة إلى ما ذكرناه لك من تأثير هؤلاء الفلاسفة بالفلسفة اليونانية ، منفرد هنا بالذكر أكبر شخصية فلسفية عرفت لدى العرب والمسلمين ، ونذكر لك نموذجا من دراسته للفلسفة حتى تبين الصلة بين فلسفته وبين فلسفة أرسطو ، ونعني بهذه الشخصية : الفيلسوف (ابن سينا) ، وقد اخترناه لأن عبارته أوضح من عبارة من سبقه من الفلاسفة كالكندي والفارابي ، وقد ذكر ابن سينا في كتابه : (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) : أن الفلسفة تنقسم إلى فلسفة نظرية ، وفلسفة عملية ؛ فالأولى هي التي تبحث في الأمور التي لنا أن فعلها ، وليس لنا أن نعمل بها (يعني أنها هي التي تبحث في الأمور التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالبحث في الأرض والشمس ، وصائر الكواكب الأخرى) .

والفلسفة العملية هي التي تبحث في الأمور التي لنا أن فعلها ونعمل بها (يعني هي التي تبحث في الأمور التي وجودها بقدرتنا واختيارنا كالشجاعة والعدل مثلا) .

والفلسفة بقسميها المذكورين تتناول كل الموجودات ، وقد سبقت الإشارة إلى أن الفلسفة عند المسلمين هي العلم بالموجودات كلها بقدر الطاقة البشرية ، وهذه الموجودات منها ما يتوقف على إرادة الإنسان واختياره ومنها ما لا يتوقف على إرادته واختياره .

وأنت ترى من هذا التقسيم للفلسفة أن ابن سينا يرسم تقسيم أرسطو للفلسفة حيث قسمها إلى هذين القسمين من قبل .

ثم إن ابن سينا يقسم الفلسفة النظرية إلى ثلاثة أقسام كما فعل أرسطو أيضا فهي :

١ - فلسفة إلهية : وتسمى فلسفة ما بعد الطبيعة ، أو العلم الإلهي ، وقد كانت تسمى عند أرسطو (الفلسفة الأولى) أو (ميتافيزيقا) ؛ وهي التي تبحث عن الوجود المطلق المجرد عن المادة في وجوده وتصوره ، أو هي بعبارة أخرى : هي التي تبحث عن الموجود الذي لا يحتاج إلى المادة لا في وجوده العيني ولا في وجوده الذهني ، كالله ، والروح ، والعقل . . . وغير ذلك من الأشياء التي ليست في مادة .

٢ - فلسفة رياضية : وتسمى العلم الأوسط ، أو العلم التعليمي (وسموها علما تعليميا لأنهم كانوا يستهلون بها التعلم) : وهي التي تحتاج إلى المادة في وجودها الخارجي دون الذهني ، وذلك كالعدد : أربعة أو خمسة مثلا ، فإنه يمكن أن تكون في الخارج من أقلام ، أو كتب ، أو برتقال ؛ ويمكن أن تصورها الالذهن مجردة عن أية مادة من المواد .

٣ — فلسفة طبيعية : وتسمى العلم الأدنى ، واسمها عند اليونان (فيزيقا) ، وهى التى تبحث فى الأشياء التى تقتصر إلى المادة فى وجودها الخارجى والذهنى بحيث لا توجد فى الخارج ولا تتصور فى الذهن مجردة عن المادة ، وذلك كالإنسان ، فإنه يتكون من مادة معينة هى اللحم والعظم ، ولا سبيل إلى أن يوجد إنسان أو يتصور فى الذهن دون أن يكون قوام وجوده من هذه المادة المعينة وهى اللحم والعظم .

وابن سينا يجعل كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة يشتمل على أصول وفروع ، مما يجعلها فى النهاية تشمل دراسة سائر العلوم الإلهية والكونية ، والرياضية .

أما الفلسفة العملية : فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام أيضا :

١ — الأخلاق الفردية : وتبحث فيما يحقق سعادة الإنسان من حيث هو فرد مستقل عن غيره من الناس ، كالبحث عن الشجاعة والسخاء ، والعفة ، وغيرها من الفضائل التى ينبغى أن يتحلى بها المرء لتحقيق مصلحته وسعادته ، وهذا البحث موجود عند أرسطو فى كتابه : (الأخلاق إلى نيقوماخوس) الذى ترجمه إلى العربية الأستاذ أحمد لطفى السيد .

٢ — سياسة المنزل أو تدبير المنزل ويبحث عما يحقق سعادة الإنسان ومصلحته فى علاقته بمن يتصل بهم فى دوائر اجتماعية ضيقة من زوج وبنين وخدم ، ويمكن الرجوع إلى هذا البحث فى كثير من كتب أرسطو فى تدبير المنزل .

٣ - السياسة المدنية : وتبحث في ما يحقق سعادة جماعة واسعة النطاق ويحفظ مصالحها ، وهذا البحث موجود في كتاب الجمهورية لأفلاطون ، وكتاب السياسة لأرسطو .

وبهذا نرى أن ابن سينا (وهو الممثل لفلسفة المسلمين أكمل تمثيل) قد تأثر في تفكيره بأرسطو ، وأن فلاسفة المسلمين بالتالى قد تأثروا أيضا بالفلسفة الإغريقية في دراسة العلوم وظواهر الكون وشتون الإنسان والمجتمع الإنسانى .

ومع تأثر العرب بالفلسفة اليونانية في إنتاجهم الفلسفى فقد أظهروا براعة وتفوقا فى طائفة من العلوم : كالكيمياء ، والمعادن ، والطب ، ووظائف الأعضاء ، وكشفوا قوانين وقواعد لم يصل إليها اليونان من قبل ، ثم هم أصحاب الفضل على الغرب بكل ما عملوا من نقل وابتكار ، فلولاهم لدرست مباحث اليونان وفلسفتهم ، فهم بحق مؤسسو المدنية الغربية ، وهم الجسر الذى عبرت منه الفلسفة اليونانية بعد أن اختلطت بأفكار المسلمين وشروحهم وتعليقاتهم إلى إيطاليا وفرنسا وألمانيا بعد أن غربت شمسها فى بلاد الأندلس بعد موت ابن رشد على النحو الذى بيناه فيما سبق .

هذا ولا يفوتنا قبل أن نختم هذا البحث أن نبين أن المسلمين قد تأثروا بالفلسفة فوق ما تقدم فى نواح أخرى غير الإنتاج الفلسفى الذى بيناه لك ، فقد صار لإنتاجهم خصبا عميقا فى جميع نواحى

الإنتاج : سواء في الأدب أو العلوم العربية أو الشرعية ، وأصبحنا نرى
النثر في الكتابة يقوم على فكر فلسفى عميق وعلى رأى خاص في الحياة ،
والشعر يصور بعض مبادئ العلوم الكونية ويستخدم نتائجها بعد أن
كان خياليا محضاً ، والأمثلة على هذا كثيرة في شعر بشار ، وأبى تمام ،
والمتنبى ، وأبى العلاء المعرى . كما أن علماء اللغة قد صاروا يؤسسون
قواعد النحو والبلاغة على أسس منطقية ويسلكون في التعاريف
مسلك الحدود والرسوم (بالجنس والفصل أو بالخاصة الخ) ، كما أن
المفسرين صاروا يذهبون في تفسيرهم لآيات القرآن إلى آراء قد
عرفوها من الفلسفة الطبيعية أو فلسفة ما وراء الطبيعة .

كما أن العلوم التى نشأت في ظل الإسلام الخاص وهى علوم العقيدة
والشريعة ، وأعنى بها علم الكلام والفقه وأصول الفقه قد تأثرت هى
الأخرى بالفلسفة في كثير من النواحي ، وفوق هذا فقد أثرت الفلسفة
في اللغة العربية تأثيراً عظيماً ، فقد وثبت هذه اللغة بالفلسفة وثبتها
الثانية بعد النهضة الأولى بزول القرآن ، فدخل فيها كثير من المعانى
الاصطلاحية ، والتراكيب الفنية ، والعبارات العلمية فأصبحت لغة
الحكمة والكتابة والتأليف ، وسنتناول فيما يلى مدى تأثير الفقه
الإسلامى ، ومذاهب المتكلمين بالفلسفة الإسلامية ومناهجها .

الفقه الإسلامى

ومدى تأثره بالفلسفة ومناهجها

نشأ التشريع الإسلامى فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان يقوم على القرآن الكريم والسنة النبوية ، وبجانب ذلك كان يعتمد على رأى من النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أهل النظر والاجتهاد من أصحابه ، ومعنى الرأى : هو الاعتماد على الفكر الإنسانى فى استنباط الأحكام الشرعية ، ويراد به القياس والاجتهاد أيضا .

ولما كان الاجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية أول بادرة من بوادر النظر العقلى عند المسلمين ، وقد نما وترعرع فى ظل القرآن الكريم وفى رعاية الدين ، حتى نشأت منه المذاهب الفقهية المتعددة ، ونشأ على جنباته علم فلسفى هو علم أصول الفقه ، ثم اتصل بالفلسفة اليونانية بعد ذلك فتأثر بها . لذا فقد وجب علينا أن نتكلم عن رأى فى الإسلام فى نشأته وتطوره لنعرف إلى أى مدى تأثر الفقه الإسلامى بالفلسفة ومناهجها .

الرأى فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم :

وقد ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام قد اجتهد بالرأى فيما لا وحى فيه ، وأن الصحابة قد اجتهدوا فى عهد الرسول عليه السلام ، وأنه كان يستشيرهم فيما يعرض من أمورهم المسلمين أمرها ، ويطلب إليهم الرأى فيما يستشيرهم فيه ، ثم ينزل على رأيهم إن وجهه حقا ، وأنه كان يرسل (٢٣ - فى الفلسفة الإسلامية)

رسله إلى الأماكن النائية فيقضى هؤلاء بكتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه الحكم قضوا بسنة رسول الله ، فإن لم يجدوا الحكم فيها أيضا اجتهدوا بأرائهم وقاسوا الأمور على أشباهها ، وقد قال صلى الله عليه وسلم لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما ، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك » ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم غير بعيد عن الصحابة فهو يفصل بينهم فيما يختلفون فيه من الأحكام فيصوب المصيب ، ويخطئ المخطئ ، وكان مع ذلك ينههم عن التفرق والتنازع في الدين اتباعا لما جاء به القرآن الكريم في مواضع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (ولا تنازعوا فتفسلوا ونذهب بريحكم) ومثل قوله تعالى : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) ، وقوله تعالى : (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) .

ويتضح مما تقدم أن أصول التشريع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت ثلاثة ، وهي : الكتاب ، والسنة ، والرأى .

على أنه مما يجدر ذكره هنا أن الاجتهاد بالرأى في هذا العهد لم يؤد إلى خلاف له أثر ظاهر في التشريع ، لأن الجماعة الإسلامية إذ ذاك كانت تأخذ باليسر في أمرها ، والبساطة في حياتها ، ولأن الخلاف إذا طرأ كان يرد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيفصل فيه .

والتشريع باعتماده على هذه المصادر الثلاثة كما بينا كان كافيا في إقامة الدين وسياسة الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت ، تلك الجماعة التي كانت قريبة عهد بحياة البداوة ، والتي كانت لا تزال في أول

الطريق تخطو خطواتها الأولى في سبيل تكوين دولة ذات حضارة ترى أن الوصول إليها من باستقرار نظامها الذي جاء به الإسلام وتثبيت دعائمه .

الرأى فى عهد الخلفاء الراشدين :

انتهى الأمر على ما ذكرناه فى عهده صلى الله عليه وسلم من ظهور الاجتهاد بالرأى واستعمال القياس فى الوقائع التى لائنص فيها ، وجاء عهد الخلفاء الراشدين فاستمر الحال على ذلك ، واتفق الصحابة على استعمال القياس من غير تكير من أحد منهم ، وكان المسلمون حتى وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على تلك الحال التى وصفنا ، فلم يكن بينهم اختلاف له أثر ظاهر فى حياتهم يؤدى إلى تفرقهم ، حتى إذا مالحق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى بدأ الخلاف يدب بين المسلمين ، وكان فى أول أمره يدور حول أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً ، ثم أخذ هذا الخلاف يشتد على عهد الخلفاء الراشدين حتى انتهى الأمر إلى تحكيم السيف فيما بينهم .

وفى هذا العهد ظهر أصل جديد من أصول التشريع الإسلامى ، ذلك الأصل هو الإجماع وبذلك صارت أصول الأحكام الشرعية أربعة وهى : الكتاب ، والسنة ، والقياس ، والإجماع (أى ما عليه جماعة المسلمين من التحليل والتحريم) .

ويفسر ظهور الإجماع على أنه مصدر من مصادر التشريع بأنه

طور من أطوار الرأي الذى ذكرناه ، ومظهر من مظاهر تنظيمه ، وتنظيم للتشريع والديموقراطية به ، فى دولة أخذت فى التطور والخروج من دور البداوة إلى صورة من صور الحكم الديموقراطى المنظم .

وأول من أخذ بالإجماع الخليفتان : أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما ^(١) ، فكانا إذا لم يكن لهما علم بالمسألة يستشيران فيها أهل الفتوى من الصحابة (وهم المعتبرون فى الإجماع) ، وقد كان هؤلاء قلة لا يتعذر الاتفاق بينهم ^(٢) .

ولم يكن يستفتى من الصحابة إلا حملة القرآن الذين قرأوه وكتبوه وفهموا وجوه دلالاته ، وعرفوا ناصحه من منسوخه ، وكانوا يسمون (القراء) لذلك ، وتميزوا لهم عن سائر الصحابة بذلك الوصف الغريب فى أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب ^(٣) .

الفقه فى عهد الدولة الأموية : ولما انتهى عصر الخلفاء الراشدين وقامت الدولة الأموية (٤٠ - ١٣٢ هـ) كثر الممارسون للقراءة والكتابة من العرب ، ودخلت فى الإسلام أمم ليست أمية ، حيثئذ

(١) راجع ١ - من كتاب إعلام الموقعين لابن القيم ص ٧٠ - ٧١ ،
وجفر الإسلام للدكتور أحمد أمين ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٢) راجع اعلام الموقعين ١ - ص ١٣٠ لمرة المفتين من الصحابة .

(٣) التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبدالرازق ص ٩١ .

أصبح لفظ القراء ليس غريبا ، ومن ثم فإنه لا يصلح لتمييز أهل الفتوى ومن يؤخذ عنهم الدين ، لذلك استعمل لفظ (العلماء) بدلا من لفظ القراء ، للدلالة على حملة القرآن ورواة السنن والآثار ، كما استعمل لفظ (الفقه) للدلالة على استنباط الأحكام الشرعية بالنظر العقلي فيم لم يرد فيه نص من كتاب ولا سنة ، وسمى أهل هذا الشأن (بالفقهاء) .

وضع اسم (الفقه) إذن في عهد الدولة الأموية ، غير أن مسائل الفقه لم تدون حتى عهد عمر بن عبد العزيز ، وذلك لأن الصحابة والتابعين كانوا يكرهون كتابة العلم وتخليفه في الصحف ، خوفا من أن يتخذ مع القرآن كتاب يضاهى به فينكب الناس عليه ويتركوا كتاب الله ، وحتى لا يتكل الناس على كتابة ما يكتب فيقل الحفظ ، ولكن العلم والفقه بعد موت الصحابة والتابعين قد انتقلا إلى الموالى وحيث أن تضاعفت الرغبة في حظر التدوين ، ومال المسلمون إلى تدوين العلم وخصوصا بعد شيوع رواية الحديث ، وقلة الثقة ببعض الرواة ، وظهور الكذب في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأسباب سياسية أو مذهبية ؛ فمن أجل هذا ، وحذرا من ضياع العلم بموت الصحابة والتابعين ، كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله بالمدينة (أبي جبر بن محمد بن عمرو بن حزم) كتابا قال له فيه : « انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سنته فاكتبه ، فإنني خفت حدوس العلم وذهاب العلماء » .

ومنذ ذلك الوقت ظهرت مخايل نهضة في التشريع الإسلامى حيث دونت بعض السنن وبعض المسائل ، وأقدم ما عرف من المصنفات الفقهية يرجع إلى الشيعة الزيدية ، فقد كتب زيد بن على (المتوفى سنة ١٢٢ هـ) مختصرا في الفقه سماه « مجموعة زيد بن على » ، وبذلك كان الشيعة أسرع إلى تدوين الفقه من سائر المسلمين ، ولم يكن الفقه إذ ذاك قد عرف بين الناس الانتساب إلى فقيه معين ، كما لم يكن معناه قد حدد تحديدا واضحا .

في عهد الدولة العباسية :

ولما قامت الدولة العباسية منذ عام ١٣٢ هـ شجع الخلفاء الحركة العلمية وأمدوها بسلطانهم فانتعشت العلوم والمعارف، ونهضت العلوم الشرعية من بينها ، لأن الدولة العباسية كانت ترى وجوب ضبط أمور الدولة على منهاج شرعى ، وأدى ذلك إلى جمع الأحكام الشرعية ، وتدوينها وترتيبها .

حينئذ تطور الفقه من معناه الأصيل ، وهو الاستنباط من الأدلة التى ليست نصوصا ، وصار المعنى الذى يتبادر الى الذهن من كلمة فقه - كما يقول الشوكانى فى كتاب إرشاد الفحول - : هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ؛ والمراد من الأدلة التفصيلية ما كان نصا أو رأيا وسمى أهل هذا الشأن (بالفقهاء) .

أهل رأى وأهل الحديث :

وصار المؤلفون من الفقهاء يكتبون مؤلفاتهم فى الفقه على هذه

المعنى ، وقد انقسموا إلى فريقين : أهل الحديث ، وأهل الرأي . فأهل الحديث هم الذين يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها وقلها يفتون بآرائهم ؛ وأهل الرأي هم الذين يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض ، ولا يجمعون عن الرأي إذا لم يكن عندهم أثر ؛ وكان أكثر أهل الحجاز أهل حديث ، وأكثر أهل العراق أهل رأي .

كان أهل الحديث إذن يقفون عند السنة لا يتعدونها ، وينتخبون أن يقولوا بآرائهم فيما فيه سنة وما ليس فيه سنة . ولا يحكون العقل في شيء من ذلك ، ويرون أنه ليس هناك مصالح منضبطة اعتبرها الشرع في تشريعه ، يرجعون إليها عند الفتيا ، كأنه لارابطة بين الأحكام الشرعية .

أما أهل الرأي من فقهاء العراق ، وبعض فقهاء المدينة فإنهم كانوا يستندون أيضا في فتاواهم إلى الكتاب والسنة ، إلا أنهم فهموا أن الشريعة لا بد أن تكون لها مصالح مقصودة التحصيل ، من أجلها شرعت ، وصح لديهم اعتبار هذه المصالح فجعلوها أساسا للاستنباط فيما لم يروا فيه كتابا ولا سنة ، ولهم في صحابة الرسول الذين قاسوا في كثير من المسائل أسوة حسنة .

وقد كان من آثار أهل الرأي في الفقه أنهم رتبوا أبوابه ، وأكثروا من جمع مسائله في الأبواب المختلفة ، وأنهم أكثروا من القياس فيه ، لأن الحديث كان قليلا في العراق ؛ وكان في مقدمة أهل

الرأى الذين ألغوا على هذا المنهاج : أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠ هـ الذى يعتبر أبا لمذهب أهل العراق :

ولما دون أهل الحديث الفقه دونوه كما دونه أهل الرأى فى أبواب مرتبة ، وفصول منظمة ، إلا أن اعتمادهم كان على السنة أكثر من اعتمادهم على الرأى ، بل كانوا يعتبرون الرأى ضرورة لا يلجأون إليها إلا على كره وعلى غير اطمئنان ، وكان إمام أهل الحديث ، مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ ، وهو الذى كتب (الموطأ) وأودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه ، ورتبه على أبواب الفقه .

الشافعى :

وبينما الأمر على ما ذكرنا من قيام نهضة تشريعية تهدف إلى الوفاء بحاجة المسلمين من تنظيم دستور يقوم على أحكام الإسلام ، ومن ظهور فريقين من الفقهاء يقومان بهذا التنظيم ، وهما : أهل الرأى ، وأهل الحديث ، ظهر محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ ، وقد درس الفقه فى أول أمره على أهل الحديث بمكة والمدينة ، ولقى الإمام مالكاً ودرس عليه مذهبه ؛ ثم ذهب إلى العراق ، وأقام فيه زمناً ليس بالقصير ، تمكن فيه من دراسة كتب محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة ، كما درس كتب غيره من أهل الرأى بالعراق ؛ وقد كان فى أول أمره متأثراً بمذهب أهل الحديث - لذلك كتب فى الفقه أولاً مذهب القديم يرد فيه على أقوال محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة ؛ ثم غادر بغداد وحضر إلى مصر بعد أن كان قد تأثر بمذهب أهل الرأى ، فلذا أخذ

يؤلف الكتب ويرد فيها على الإمام مالك أيضا، كما رد على الحنفية من قبل ؛ ولما استقر به المقام في مصر وضع مذهبه الجديد الذي يدل على عبقريته ، وتظهر فيه شخصيته الفذة ، وعقليته القوية الممتازة .

وكانت دراسات الفقه قبل الشافعي لا تعنى إلا بجمع المسائل وترتيبها ، وردها إلى أدلتها التفصيلية ، خصوصا عند ما تكون أدلتها فصوصا ، يستوى في ذلك أهل الرأي وأهل الحديث .

ولكن الشافعي - وقد درس المذهبين - لاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله ، وأخذ ينقض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريق الاستنباط .

وبذلك انبج بالفقه اتجاها جديدا ، هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع ، بل كان يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها ، وذلك من غير شك هو النظر الفلسفي الذي يعنى فيه بالأمور الكلية التي تندرج تحتها سائر الجزئيات .

وبذلك يعتبر الشافعي أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، وهو أول من وضع في العلوم الدينية مصنفا على منهج علمي يوضع علم أصول الفقه ، فوضع بذلك قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع .

يقول جولد زهر في دائرة المعارف الإسلامية في مقالته عن كلمة (فقه) : « وأظهر مزايانا محمد بن إدريس الشافعي أنه وضع نظام الاستنباط الشرعي في أصول الفقه ، وحدد مجال كل أصل من هذه

الأصول ، وقد ابتدع في رسالته نظاما للقياس العقلي الذي ينبغي الرجوع إليه في التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المتقدم ، ورتب الاستنباط من هذه الأصول ، ووضع القواعد لاستعمالها بعد ما كان جزافا .

ويقول ابن خلدون في مقدمته متحدثا عن علم الأصول: « واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة ، وكان السلف في غنية عنه ، بما أن استفادة المعاني من الالفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية ، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها . وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم ، فلما انقرض السلف ، وذهب المصدر الأول ، وانقلبت العلوم كلها صناعة ، كما قررنا من قبل ، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فنا قائما برأسه ، سموه (أصول الفقه) ، وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله عنه ، أملى فيه (رسالته) المشهورة ، تكلم فيها عن الأوامر والنواهي ، والبيان والخبر ، والفسخ ، وحكم العلة المنصوصة من القياس . ثم كتب فقهاء الحنفية فيه ، وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها ، وكتب المتكلمون أيضا كذلك ، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أسس بالفقه ، وألق بالفروع ، لكثرة الأمثلة منها والعواهد ، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية ؛ والمتكلمون يوردون صور تلك

المسائل على الفقه ، ويميلون إلى الاستدلال العقل ما أمكن لأنه غالب.
قانونهم ، ومقتضى طريقتهم (١) .

تطورت دراسة الفقه إذن كما رأيت ، فمن دراسة مسائل
وجزئيات ، إلى وضع قواعد كلية تنضبط بها الجزئيات ، وكان هذا
التطور الهائل على يد الإمام الشافعي المولود سنة ١٥٠ هـ في عهد الدولة
العباسية ، وقد عاصر حركة النهضة العلمية في هذا العهد بما فيه من
ابتكار ونقل للعلوم والفلسفة ، فأنثر بهذه البيئة العلمية تأثراً ظهر
في إنتاجه العلمي ، وجعله يبتكر علم الأصول ، ويضع فيه الأبواب
والفصول ، في مؤلفه المسمى : (الرسالة) ، ثم سار في هذا الطريق
معاصروه ومن جاء بعده من العلماء من فقهاء ومتكلمين ، وتناولوا
هذه الرسالة بالشرح والتعليق ، وكان شراح هذه الرسالة تغلب
عليهم زعة الفقه إن كانوا من الفقهاء ، وتغلب عليهم زعة الكلام
إن كانوا من علماء الكلام ، ثم كثر المؤلفون في هذا العلم ، (وعنى
الناس بطريقة المتكلمين فيه ، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون
كتاب البرهان لإمام الحرمين (٢) ، والمستصفي للغزالي ، وهما من
الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار (٣) ، وشرحه المعتمد لأبي

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٠٩ .

(٢) إمام الحرمين : هو أبو المعالي عبد الملك بن أبي عبد الله بن يوسف
ابن محمد الجويني الشافعي المتوفى سنة ٤٧٨ هـ ١٠٨٥ م .

(٣) هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدي
شيخ المعتزلة في عصره ، توفي سنة ٤١٥ هـ ١٠٢٤ م .

الحسين البصرى (١) ، من المعتزلة (٢) .

ومنذ أن وضعت رسالة الشافعى فى علم أصول الفقه ، واشتغل بهذا العلم الفقهاء والمتكلمون ، ظهرت آثار الفلسفة والمنطق اللذين كانت تعج بهما البيئة العلوية إذ ذاك ، فى الفقه وأصول الفقه ، وأهم هذه الآثار ما يأتى :

١ — انجاء الفقهاء إلى المنطق يستمدون منه قوانينه وقواعده فى وضع التعريفات بالحدود والرسوم ، واستخدامهم فى ذلك (الجنس والفصل والخاصة) ، ثم استعمالهم للقياس بأنواعه وأشكاله وضروبه وشروطه وقضاياه ، فى استنباط الأحكام الفقهية مما جعل لذلك الأحكام أهمية كبرى ، ونالت بذلك أعظم قسط من الاحترام والإجلال فى نظر علماء الغرب فى العصر الحديث .

٢ — ذلك الأسلوب الذى طرأ على مناقشات علماء الفقه وأصول الفقه ، والذى يستخدمون فيه الحوار الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه ، حتى ليخيل إليك وأنت تقرأه أو تسمعه أنه حوار فلسفى على الرغم من اعتماده على النقل أولا وبالذات ، واتصاله بأدور شرعية خاصة .

(١) هو محمد بن على الطيب أبو الحسين المتكلم البصرى المعتزلى توفى

سنة ٤٣٦ هـ ١٠٤٤ م ،

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣١٩ .

وهكذا ترى أن علم الفقه قد نشأ ولیدا فی حضانة الإسلام ، وأن
الرأى فى استنباط الأحكام قد نشأ فى التشريع الإسلامى منذ عهد
النبي عليه الصلاة والسلام ، ومن قبل أن يفتح المسلمون بلادا أخرى .
وراء الجزيرة العربية ، لكنه بعد ذلك كان فى تدريته ، وتفريعه ،
وضبط قواعده ، وموضعا للتأثر بعناصر خارجية ، حتى لقد انتهى علم
أصول الفقه بأن جمع من مباحث المنطق والفلسفة والكلام شيئا
ليس بالقليل .

علم الكلام

ومدى تأثره بالفلسفة ومناهجها

يعرف علم الكلام - كما جاء فى كتاب المواقف لعصم الدين
الإيجى (١) : « بأنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد
الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد : ما يقصد به نفس الاعتقاد
دون العمل ، وبالدينية : المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام ، فإن
الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام » .

وبين من هذا التعريف أن ثمرة علم الكلام هى إثبات العقائد
الدينية على الغير ، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها ،
وإن كانت مما يستقل العقل فيه ، ومن ثم فلا يجوز حمل الإثبات هنا

(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ١٣٥٥ م

على التحصيل والاكتساب ، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ، وثمرة له ؛ وإذن فعلم الكلام يتضمن العقائد الدينية ، كقولنا : الله عالم ، وقادر ، وسميع ، مثلا ؛ وهذه يجب حتى تكون معتدا بها أن تكون متلقاة من الدين الإسلامى الذى جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله ، كما يتضمن هذا العلم أيضا إقامة الأدلة على إثبات هذه العقائد على الغير وإلزامها إياه بإبراد الحجج ودفع الشبه .

وهذا التعريف يتفق مع غيره من سائر تعريفات علم الكلام ، على أن هذا العلم يعتمد على البراهين العقلية فيما يتعلق بالعقائد التى يجب الإيمان بها ، لذا وجب علينا أن نتدبر هذا المعنى ، وهو البحث فى العقائد الإسلامية اعتمادا على العقل منذ نشأة الإسلام ، ثم نتابع تطوره فى العصور المختلفة ، لنرى مدى تأثير علم الكلام بالفلسفة ومناهجها .

العقائد فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم :

لم يكمل الله الناس إلى عقولهم فى شئون العقيدة فيختلفوا ، وتفرق بهم السبل ، بل بعث الله النبيين إلى الناس ، وأوحى إليهم دينه الحق ، وهو عبارة عن الأصول التى لا تبدل بالنسخ ، ولا تختلف باختلاف الرسل ، وفى هذا المعنى يشير قول الله تبارك وتعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه) ، هذا

القدر من الدين ، وهو ما يتعلق بالعقيدة واحد ، أوحى الله به إلى جميع الأنبياء والرسل ، وهو هدى أبدا ، أما الشرائع العملية التي جاءت بها الأديان السماوية فهي مختلفة متعاقبة بين الأنبياء والمرسلين ، وهي هدى مالم تنسخ ، فإذا نسخت لم تبق هدى .

وقد بعث الله نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم بدين وشريعة ، أما الدين فقد استوفاه الله في كتابه الكريم ووحيه ، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ، ثم ترك للناس النظر الاجتهادى في تفصيلها ، وكان رسول الله يدعو إلى الوحدة التي جاء بها الإسلام ، وينهى عن التفرق والاختلاف ، وقد جادل القرآن مخالفيه من أرباب الديانات ردا على شبهاتهم التي كانوا يثيرونها حول الإسلام ، ولكنه كان لا يمد في جبل الجدل ، بل يدعو إلى الأخذ بالحسن ، ويأمر بالدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، وألا يجادل أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن .

وكان لهذه التعاليم أثرها في نفوس المسلمين ، إذ وجهتهم إلى الاتحاد والألفة ، وكرهت إليهم الجدل في أصول الدين حتى لا تتفرق كلمتهم ، وتذهب ريحهم .

وعلى ذلك معنى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون على عقيدة واحدة لم يقع بينهم خلاف حول العقيدة ، لأنهم أدركوا زمان نزول الوحي ، وشرف صحبة النبي ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام .

وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم ما جاء في القرآن عن الله فهما تلجأت به نفوسهم ، واطمأنت إليه أفئدتهم ، ولذا فقد سكتوا عن الكلام في الصفات ، ولم يفرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا لله الصفات التي جاء بها القرآن الكريم من العلم والقدرة ، والحياة والإرادة ، والسمع والبصر ، والكلام والجلال والإكرام ... وغير ذلك من صفات الكمال ؛ وكذا أثبتوا ما أطلقه الله تعالى على نفسه الكريمة من الوجه واليد والجنب ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا ذلك بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شيء ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة .

وفي عهد الخلفاء الراشدين :

كان أمر العقائد على ما كان عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، غير أنه قد حدث خلاف بين المسلمين حول أمور اجتهادية عملية ، ولكنها للأسف كانت أساسا لخلافهم حول العقائد ؛ فقد اختلفوا في (مسألة مرتكب الكبيرة) وهل هو مؤمن أم كافر ؟ كما اختلفوا في بيان حقيقة الكفر والإيمان ، وفي تحديد معنى الصغائر والكبائر إلى غير ذلك مما اختلفت عليه فرق المسلمين التي ظهرت في

ذلك الوقت ، وهى فرق : الشيعة والخوارج والمرجئة ، مما أسلفناه لك فيما تقدم (١)

المقائد فى عهد الدولة الاموية (٤١ هـ - ١٣٢ هـ) :

وفى هذا العهد ظهر جماعة (القدرية) ، وهم الذين كانوا يخوضون فى القدر والاستطاعة ، كعبد الجمنى (٢) . وغيلان الدمشقى (٣) ، وجهد ابن درم (٤) ، كما ظهر فى هذا العهد ايضا طائفة تكفر مرتكب الكبيرة ، وطائفة أخرى تقول : لا يضر مع الإيمان كبيرة ، كما ظهرت طائفة المعتزلة التى تقول بالمنزلة بين المنزلتين (الكفر والإيمان) .

فأنت ترى من ذلك أن الخلاف قد بدأ حول أمور اجتهادية ، ثم تولدت منها مسائل اعتقادية ، كانت موضع جدال وتنازع بين فرق المسلمين ، وقد ظهر علم الكلام على أيدى هذه الفرق خصوصا على أيدى المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ) وفى هذا العهد خطا التدوين فى علم الكلام خطوته الأولى ، ولم يصل إلينا شئ من مؤلفات هذا العهد .

(١) راجع ص ١١٧ وما بعدها من كتابنا هذا .

(٢) صلبه عبد الملك بسبب مقاتته فى القدر سنة ٨٠ هـ .

(٣) صلبه هشام بن عبد الملك المتوفى سنة ١٢٥ هـ بباب دمشق .

(٤) كان الجهد مؤدبا لمروان بن محمد وابنه ، وقتله هشام بن عبد الملك فى خلافته بعد أن حبسه طويلا .

العقائد في عهد الدولة العباسية :

قامت هذه الدولة سنة ١٣٢ هـ ، وفي صدر هذا العهد ظهر التدوين وألفت الكتب في علم الكلام ، إذ ألفت فيه أهل الفرق مثل واصل ابن عطاء الذي ألف كتاب المنزلة بين المنزلتين ، وكتاب الفتيا ، وكتاب التوحيد ؛ ومثل عمرو بن عبيد المتكلم المعتزلي المتوفى سنة ١٤٢ هـ ، الذي ألف كتابا في الرد على القدرية ، وبعض متكلمي الشيعة مثل : هشام بن الحكم المتوفى بعد نكبة البرامكة فقد كتب كتابا في الإمامة في الرد على المعتزلة وغيرهم ، وألفت في هذا العهد كتب في العقائد لأهل السنة مثل كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠ هـ . . . وغيرها (١) .

وفي هذا العهد أيضا ترجمت كتب المنطق والفلسفة ، فبدأت ترجمة المنطق في عهد الخليفة المنصور ، ثم وصلت الترجمة إلى قتها في عهد الخليفة المأمون حيث ترجمت الفلسفة الإلهية ، والفلسفة الأخلاقية ، وسائر الكتب الفلسفية على النحو الذي يبينه لك عند الكلام على الترجمة .

وقد كان من الطبيعي أن يعرف المعتزلة هذه الفلسفة ، وكان

(١) راجع كتاب التمهيد في الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٨٨ .

طبيعيا أيضا أن يشتغلوا بها ويستخدموها في جدلهم ودفاعهم عن الإسلام ، فهم في وسط تكتنفه الفلسفة من جميع نواحيه ، إذ أن خصماءهم في الدين يعرفون الفلسفة ، ويعتمدون عليها كسلاح يشهرونه في وجه مناظريهم ويستخدمونه لإخام معارضتهم ، وقد أضحت كتب الفلسفة بعد الترجمة في متناول أيديهم ، والحاجة إليها ماسة للدفاع عن دينهم والذود عن عقيدتهم .

لذا نجد المعتزلة بعد أن ترجمت كتب الفلسفة يتلقف زعمائهم هذه الكتب لينقعوها بها غلتهم ، ويرووا بها ظلامهم ، فأبو الهذيل العلاف ، وإبراهيم النizam (وهما من شيوخ المعتزلة) قد وردا وردها ، وكروا من حياضها ، وانكبا عليها يدرسانها في لفظة وشغف ، ويهضمان مسائلها في لذة وطرب ، ثم سار من جاء بعدهما على هذا السنن ، فدرسوا الفلسفة ، وعرفوا ألفاظها ومصطلحاتها ، ووقفوا على آرائها ونظرياتها في الطبيعة ، واللاهوت ، والمنطق ، ثم استخدموا ذلك كله لتأييد عقيدتهم ، ومنازلة خصومهم من أرباب الديانات الأخرى ، ودعوتهم إلى الدخول في دينهم ، فكان من ذلك أن نشأ علم التوحيد على النمط الفلسفي ، إذ دخل في علم التوحيد مصطلحات جديدة ، وأبحاث جديدة كالجوهر والعرض وغيرهما ، واختلطت على أيديهم مناهج الفلسفة بمنهج علم التوحيد ، واشتبهت مسائلها بمسائله ، ومنذ ذلك الحين وضع المعتزلة اسمها خاصا لهذا العلم وأسموه : بعلم الكلام ، وفي هذا يقول الشهرستاني : ثم طالع بعد

ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ،
لفلسفهم مناجها بمنهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم وسميتها
باسم الكلام ، (١) .

وإذا كان للمعتزلة أثر كبير في تدوين علم الكلام وإقامة دعائمه
حين وضعوا كثيرا من مسائله التي تمخضت عنها أصولهم وفروعهم
الكلامية في ذات الله وصفاته وصلته بمخلوقاته ، وأفعال العباد
وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب .

نعم ، إذا كان للمعتزلة أثر كبير في هذه النواحي الموضوعية
في علم الكلام فقد برز أثرهم أيضا في ناحية المنهجية ، حيث
اعتمدوا على العقل ، واستخدموا الأدلة المنطقية ، واستعانوا
بالأفكار الفلسفية ، وأيدوا آراءهم بالأدلة النقلية ، وأولوا منها مالا
يتفق وما أدى إليه الدليل العقلي ، وكانت غايتهم من هذا كله تأييد
العقائد الدينية والدفاع عنها ، وصدهجيات أرباب الديانات الأخرى
الذين هاجموا الإسلام إذ ذاك ، وكادت هجماتهم تقتلع الإسلام من
أصوله ، لولا أن وقف أمامهم المعتزلة هذا الموقف القوى الحاسم
الذي يحفظه لهم التاريخ ، ولهذا يقول أبو الحسين الخياط عن المعتزلة :
« إنهم الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ، ووضع الكتب
عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذتها وجمع حطامها ، (٢) .

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٣٢ .

(٢) الاتصار للخياط المعتزلي ص ٤٩ .

ومنذ عهد المعتزلة أصبح علم الكلام مزيجاً من الدين والفلسفة ،
ومن الوحي والمنطق ، وبقي علم الكلام هكذا إلى اليوم إذ استمد
أهل السنة من المعتزلة في كل باب عند الخوض في هذه المسائل ، كما
هو معروف عن الإمام الأشعري (١) أنه أحد تلاميذ الجبائي
المعتزلي (٢) قبل ظهوره بمذهبه ، وقد استمر على مذهب الاعتزال
نحواً من أربعين سنة ، ثم رجع عن هذا المذهب ، وأعلن تبرأه منه ،
وأخذ يرد على المعتزلة ويفند آراءهم ، ونازلهم في ميادين الجدل
والمناظرة ، منازلة اعتمد فيها على دلائل العقل كما اعتمد عليه المعتزلة
من قبل ، لأنه رأى أن هذه هي الوسيلة المثلى للذب عن عقيدة السلف
وما كان عليه صحابة رسول الله عليه وسلم .

ثم جاء أنصار مذهب الأشعري بعد ذلك يثبتون عقائدهم بالعقل
تدعيماً لها ومنعاً لإثارة الشبه حولها ، ووضعوا المقدمات العقلية التي
تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء
وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما
تتوقف عليه أدلتهم ، وجعلوا هذه القواعد تبعاً للعقائد في وجوب
الإيمان بها ، وأن بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول ، وهذه

(١) هو الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة المتوفى سنة

٢٢٤هـ ٨٣٦م .

(٢) الجبائي أحد أئمة المعتزلة توفي عام ٣٠٣هـ ٩١٥م ، وكان

الجبائي أستاذاً للأشعري قبل أن ينتقل هذا عن مذهب الاعتزال .

الطريقة هي المسماة : بطريقة المتقدمين ، وعلى رأسها أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٣ م) ، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) من بعده ، ولم يكن المنطق يومئذ منتشرا في الملة لاعتباره جزءا من أجزاء الفلسفة يجرى حكمها عليه ويتخرج منه كما يتخرج منها .

ثم مارس أتباع الأشعرى المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية ، وراعوا في استدلالاتهم ومناظراتهم قواعد ، وقرروا أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن أن يثبت بدليل آخر ، فصارت هذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى ، وسميت : طريقة المتأخرين .

وأول من كتب في الكلام على هذا المنهج الغزالي ، وغر الدين الرازي (١) .

وبعد ذلك توغل المتكلمون في مخالطة كتب الفلسفة لكتب علم الكلام ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحدا ، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين عن الآخر كما فعل البيضاوي المتوفى سنة ٦٩١ هـ (١٢٨٦ م) في (الطوالع) ، وعضد الدين الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ

(١) طاش بين سنتي ١١٤٩ ، ١٢٠٩ م .

﴿ ١٣٥٥ ﴾ م في كتاب (المواقف) ، (١) .

هذا وقد حدث بعد ذلك اتجاه مقاوم لاتجاه الأشاعرة في خطط مسائل علم الكلام بالفلسفة ، وذلك بنهوض ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٧ م) هو وتلميذه ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ لإحياء مذهب السلف على طريقة الجنبالة .

هذا ولا يزال مذهب الأشاعرة هو السائد في العالم الإسلامي إلى يومنا هذا .

وإلى هنا قد اتفينا من الكلام على ما أردناه ، والمحدث في البدء والختام ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام ، وعلى آله وأصحابه أعلام الهدى ومصايح الغلام ٩

(١) راجع مقدمة ابن خلدون تحت عنوان « علم الكلام » ، من ص ٢٢١ وما بعدها ، وراجع أيضا التمهيد للفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٩٤ .

الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
١١٥	٢	ويسألونك	بأسألونك	١٤	٢	تليذ	تليذه
١١٦	١	من يشاء من عباده	من يشاء	١٦	١٠	ويثقدعون	ويثقدون
١٣٣	١٣	مكتوبة وفي	مكبوتة في	١٧	١٢	الفلاسفة	الفلاسفة
١٣٤	٩	كما حدث في	كما حدث ذلك	٢٣	١٠	المراد العلم	المراد بها العلم
١٤٦	١٩	مختلفة	مختلفة	٢٣	١١	والإدراك	والإدراك
١٥٨	٨	بذاتن	بذاتي			غير	لاغير
١٦٦	٣٠	الاسلامى	الإسلام	٢٧	٥	ديوجين	ديوجين
٢٠٧	٣	الصفة	الصفة	٣٠	٩	فيه علم	فيه من علم
		الخارجية	الخاتمة	٣٠	١٦	نضل	فضل
٢٢٨	١٥	فالفعل	فالعقل	٣٧	١١	لجميع	لجميع
٢٣٨	١٥	قائى	قاسى	٣٩	١٣	صل	أصل
٢٦٧	٤	فكره	فكرة	٥٣	١٣	قايله	قابله
٢٧٠	٨	للحنوث	للحوادث	٥٣	١٠	مساويا	مساو
٢٨٣	١٥	الذان	الذان	٥٥	١٣	معانى	معان
٢٨٦	١٤	الأعلاق	الأعراق	٩٥	١٢	أو يعلمها	أن يعلمها
٢٩٤	١٠	أطلع بطاقته	أطلع على بطاقته	٩٨	١٥	تفكير	تفكيره
٣٢٦	١٨	ورأى	وأرى	١٠٩	٨	ونحى	ونحيا
٣٣٥	٢٠	للداخين	للداخلين	١١٥	٢	ويسألونك	يسألونك

الفهرس

- (٣) مقدمة الكتاب (٥) التمهيد (٧) الفلسفة وتعريفها في اللغة
(١٠) تعريفها اصطلاحاً (١١) تعريف الفلسفة عند القدماء (١٦) تعريف
الفلسفة في القرون الوسطى (١٨) عند فلاسفة المسلمين (١٩) الفلسفة في
العصر الحديث (٢٢) موضوع الفلسفة (٢٣) الغاية من الفلسفة (٢٣) مهد
الفلسفة الأول (٣٢) إلمامة بالفلسفة اليونانية (٣٣) مراحل الفلسفة
اليونانية (٣٤) فلسفة عصر ما قبل سقراط (٣٥) مدرسة الطبيعيين الأولين
« أو المدرسة الأيونية » (٣٧) المدرسة الفيثاغورية (٣٨) المدرسة
الإليائية (٣٨) مدرسة الطبيعيين المتأخرين (٣٩) موازنة بين المدارس
الطبيعية (٤٠) عصر الانتقال إلى الفلسفة الإنسانية (٤٣) سقراط
(٤٤) فلسفته (٤٦) العلم هو الفضيلة (٤٧) بحثه فيما وراء الطبيعة
(٤٧) منهجه في البحث (٤٩) أفلاطون (٥١) فلسفته ونظرية المعرفة عنده
(٥٤) نظرية المثل الأفلاطونية (٦١) التدرج الهرمي في نظرية المثل
(٦٣) صفات المثل (٦٥) أرسطو طاليس . حياته (٦٦) مؤلفاته (٦٧)
فلسفته : ما وراء الطبيعة عنده (٦٩) الميثولوجيا والصورة (٧١) العمل الأربع
(٧٣) الإله عند أرسطو (٧٦) نظرة في فكرة الإله عند أرسطو (٧٨)
موازنة بين أفلاطون وأرسطو في الإله (٧٩) الأخلاق عند أرسطو
(٨١) أقسام الفضائل عنده (٨٢) نظرية الأوساط (٨٥) الفلسفة بعد
عصر أرسطو : المدرسة الأبيقورية (٨٦) الأخلاق عند أبيقور
(٨٩) المدرسة الرواقية (٩١) الأخلاق عند الرواقيين (٩٣)

مدرسة الأفلاطونية الحديثة : أفلوطين المصري (٩٤) فلسفة أفلوطين
(٩٧) الفلسفة الإسلامية : هل هناك فلسفة إسلامية حقيقية ؟ (١٠٦) نشأة
التفكير العقلي عند المسلمين : حالة العرب العقلية قبل الإسلام . (١١١)
التفكير العقلي في صدر الإسلام (١١٣) القرآن والبحث الفلسفي (١١٩)
الدولة الأموية والبحث الفلسفي (١٢٣) في عصر الدولة العباسية (١٢٤)
كيف وصلت الفلسفة اليونانية إلى العرب (١٢٩) أسباب ترجمة المنطق
(١٣١) أسباب ترجمة الفلسفة الإلهية (١٣٧) المذاهب الهندية وأثرها
في التفكير الإسلامي (١٤٠) الديانة البوذية وتعاليمها (١٤٥) الديانة
الفارسية ورجالها (١٤٨) أثر هذه المذاهب والديانات في الفلسفة الإسلامية
(١٥٠) أشهر المدارس الفلسفية في بدء الترجمة (١٥٣) الترجمة والمترجمون
(١٥٥) الكتب المترجمة : الصحيحة والزائفة (١٥٩) السبب في نسبة
الكتب الزائفة إلى غير أربابها (١٦١) أشهر المترجمين (١٦٣) آراء
الغربيين في الفلسفة الإسلامية : إنكار الابتكار في الفلسفة الإسلامية
(١٦٩) الفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية (١٧١) الفلاسفة المسلمون
والإنجازات العامة في تفكيرهم الفلسفي (١٧٥) مناهجهم وصفاتهم المشتركة
(١٨٠) طابع التفلسف الإسلامي : التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأنماط
التوفيق الثلاثة (١٧٨) أشهر فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب .

الكسندى ١٨٦ - ٢١٤

حياته : تهاقه ومؤلفاته ، آراؤه الفلسفية - تعريف الفلسفة عنده ،
الفلسفة والدين . رأيه في العالم الطبيعي . تعليق على رأى الكسندى ، رأيه
في الإله ، صفات الله عنده . فلسفته الإنسانية ، رأيه في النفس ، رأيه
في العقل ، رأيه في المعرفة الإنسانية .

الفارابي ٢١٥ - ٢٣٥

نشأته ، حياته العلمية ومؤلفاته ، فلسفته الإلهية ، فلسفته الطبيعية ، كيف نشأ العالم عن الله تعالى ، فلسفته الإنسانية ، وأيه في النفس الإنسانية .
رأيه في العقل الإنساني ، نظرية المعرفة عنده ، الأخلاق عند الفارابي .

ابن سينا ٢٣٥ - ٢٥٨

نسبه وحياته العلمية ، يئته وعصره ، مؤلفاته ، فلسفته ، أقسام الفلسفة عنده ، المنطق ، الإلهيات عنده ، دليل الإمكان ، صفات الواجب ، كيفية انبثاق الموجودات ، بين ابن سينا والمتكلمين ، فلسفته الإنسانية .
النفس الإنسانية ، نظرية المعرفة ، الأخلاق عنده .

ابن رشد ٢٥٩ - ٢٧٣

نسبه وحياته ، مؤلفاته ، علمه وآراؤه الفلسفية ، واجب الوجود ومعرفة بالنظر ، علم الله بالجزئيات ، نشوء الموجودات . أزلية العالم ، وأيه في خلق الله للجزئيات ، وأيه في النفس وخلودها ، وأيه في الأخلاق ،
الباحثون الاجتماعيون من المسلمين (٢٧٤) جماعة إخوان الصفاء ٢٧٥ -
٢٨٦ تعريفهم ، رسائلهم ، منهجهم في البحث ، مذهبهم ، رأيهم في العالم ، رأيهم في النفس وفي المعرفة ، الأخلاق عندهم .

ابن مسكويه ٢٨٦ - ٢٩٢

الأخلاق عنده ، النفس وخواصها . قوى النفس وفضائلها ، السعادة .
فطرته إلى حياة الجماعة .

الغزالي ٢٩٣ - ٣١٦

نسبه وحياته ، مؤلفاته . كتاب مقاصد الفلاسفة . كتاب تهافت الفلاسفة ، كتاب المصنوع به على غير أهله ، كتاب المنقذ من الضلال ،

كتاب إحياء علوم الدين ، نضاله مع الفلاسفة ، تعقيب على موقف الغزالي من الفلاسفة ، الأخلاق عنده .

ابن خلدون : ٣١٧ - ٣٤٣

نفسه ، مولده ونشأته ، بدء اشتغاله بالتصنيف ، عصر ابن خلدون ، مؤلفاته ، بين ابن خلدون وأهل عصره ، فلسفته ، رأيه في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فلسفة التاريخ ، موضوع علم التاريخ ، أمثلة من فلسفته الاجتماعية .

تأثر التفكير الإسلامى بالفلسفة الدخيلة في دراسة العلوم وظواهر الكون وشئون الإنسان والمجتمع الإنسانى - ٣٤٤ - ٣٥٢ .

الفقه الإسلامى ومدى تأثره بالفلسفة ومناهجها ٣٥٤ - ٣٦٤ .

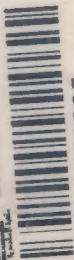
الرأى في عهد النبی علیه السلام ، وفي عهد الخلفاء الراشدين ، الفقه في عهد الدولة الأموية ، الفقه في عهد الدولة العباسية ، أهل الرأى وأهل الحديث ، الإمام الشافعى وعلم أصول الفقه ، آثار الفلسفة في الفقه الإسلامى .

علم الكلام ومدى تأثره بالفلسفة ومناهجها : ٣٦٤ - ٣٧٤

تعريف علم الكلام - العقائد في عهد النبی علیه السلام ، العقائد في عهد الخلفاء الراشدين ، العقائد في عهد الدولة الأموية ، العقائد في عهد الدولة العباسية ، أثر المعتزلة على علم الكلام ، أثر الأشاعرة على علم الكلام .

(تم الفهرس)

Bibliotheca Alexandrina



0429605